

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع ميلان، القاهرة

الطبعة الأولى : نوفمبر ١٩٥٣

القاهرة

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية

١٩٥٣

إلى وحيدي حُسام

ما مَسَّنِي ضُرٌّ وَلَا أَصَابَنِي ضَيْقٌ ، إِلَّا وَجَدْتُ فِي
بِرَاعَةِ نَفْسِكَ وَصَفَاءِ حَبِكَ ، مَا يَرُدُّنِي إِلَى اطمئنان
النفس ، وَيُسَبِّحُ الرِّضَا فِي كِيَانِي طَوَّالاً وَعَرَضاً ...
فإِليك أَهْدِي هَذَا الجُهدَ ، أَثَرًا مِنْ فَضْلِكَ ، نَضِجَ
فِي ظِلِّ حَبِكَ ٢٠

ت . ط

من أحدث كتب المؤلف

أسس الفلسفة : يهد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهجاً ، ثم يتناول مشاكها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والإيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو فلسفة القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقب بياب عن الفلسفة الإسلامية : تصوقاً وفلسفة وكلاماً .

قصة النزاع بين الدين والفلسفة : عرضٌ ومناقشة لتطور النزاع بين الدين والفلسفة منذ فجر الفلسفة عند اليونان حتى فلسفة المحدثين والمعاصرين ، مع استخلاص العبر من تاريخ هذا النزاع .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق : وضعه سدجويك H. Sidgwick

أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كبرديج ، ودرس فيه مذاهب الأخلاقيين منذ نشأت فلسفة الأخلاق حتى القرن العشرين — الترجمة والتعميق بالاشتراك مع الزميل الدكتور عبد الحميد حمدي .

مذهب المتفعة العامة

والمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى .

فهرس تحليلي للكتاب

صفحة

إهداء الكتاب	٣
أحدث كتب المؤلف	٤
فهرس تحليلي للكتاب	٨—٥
مقدمة الكتاب	١١—٩
تصويبات	١٢
معجم في ترجمة أهم المصطلحات والمسائل	١٦—١٣
الباب الأول : في مقدمات النفعية									
٧٤—١٧									

١٩ مجمل الباب الأول

الفصل الأول : لحة إلى الجو النفعي

٤٠—٢١ ملاحظات عامة

من صور المذهب الذي ٢١—٧ : مذهب اللذة السيكولوجي
٢٢ — ٣ : من صور مذهب اللذة الأخلاق ٢٣ — ٤ :
مذهب اللذة العامة ٢٤ — ٥ : فروع المذهب النفعي ٢٥ —
٨ : العلاقة بين اللذة والنعمة والسعادة ٢٨ — ٣٣ : الضرفة
بين اللذة والسعادة ٣٣ — ٤ : موازنة بين مذهب اللذة
ومذهب السعادة ٣٤ — ٦ : التراع بين النفعيين والحسدسين
٣٦ — ٩ : تسمية للمذهب النفعي ٣٩ — ٤٠

٧٤—٤١ الفصل الثاني : مذهب اللذة الأناني

تمهيد في لعاء المذهب ٤١ — ٣ : (١) مذهب القورنثائية
٤٤ — ٨ : تعقيب ٤٨ — ٩ : (٢) مذهب الأبيقورية

صفحة

٥٠ — ٦ : تمقيب ٨٧ — ٩ (٣) مذهب توماس هوبز

٦٠ — ٦ : تمقيب ٦٦ — ٧٤

الباب الثاني : مذهب المنفعة العامة

١٩٠ — ٧٥ في صورته التجريبية

٧٧ مجل الباب الثاني

الفصل الأول : النفعية عند بنتام

١٢٩ — ٧٩ (١٨٣٢ — ١٧٤٨)

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر ٧٩ — ٨٣ : بنتام وروح
عصره ٨٣ — ٦ : النفعية قبل بنتام ٨٦ — ٩٢ : مصادر
مذهبه ٩٢ — ٥ : فضله على النفعية ٩٥ — ٨ : مكان
الذنة في مذهبه ٩٨ — ١٠٤ : علم حساب اللذات ١٠٤
— ٥٨ : مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ١٠٨
— ١٢ : أساس الأخلاقية في مذهبه ١١٢ : ١٥ : تقدير
ومناقشة ١١٥ — ١٢٩

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورت مل

١٩٠ — ١٣٠ (١٨٧٣ — ١٨٠٦)

جيمس مل وبعثته ١٣٠ — ٣٦ : جون ستورت مل :
من سيرة حياته العقلية والروحية ١٣٦ — ١٤٢ : علاجه
لنفعية ١٤٢ — ٤٤ : فضله على مذهب المنفعة ١٤٥ :
(١) إخضاع للنفعة الخاصة للنفعة العامة ١٤٥ — ٤٩ :
(٢) التضحية في مذهبه ١٥٠ — ٥٤ : (٣) التفرقة الكيفية
بين اللذات ١٥٤ — ٥٨ : مميزات السعادة ومقوماتها في

صفحة

مذهبه ١٥٨ — ٦٥ : الإلزام الحلقى والمنفعة ١٦٥ — ٦٨ :
علاقة الفضيلة بالسعادة ١٦٨ — ١٧٠ : علاقة العدالة
بالأخلاقية ١٧٠ — ٧٤ : مناقشة مذهبه ١٧٤ — ١٩٠

الباب الثالث : صورٌ من النفعية الحديثة ١٩١—٢٢٣

١٩٣ مجل الباب الثالث

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

٢٠٦—١٩٥ (جاى وباليه)

مذهب چون جاى ١٩٥ — ٩٩ : مذهب وليم پاليه ١٩٩
— ٢٠٣ : تعقيب ٢٠٣ — ٢٠٦

الفصل الثانى : النفعية التطورية

٢٣٥—٢٠٦ (سينسر ١٨٢٠—١٩٠٣)

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية ٢٠٦—٢٠٨ :
موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية ٢٠٨—٢١٥ :
مذهب هربرت سينسر ٢١٦ — ٢٢١ : النفعية التطورية فى
اليزان ٢٢١—٢٧ : مناقشة مذهب سينسر ٢٢٧ — ٢٣٥

الفصل الثالث : النفعية الحدسية

٢٥٧—٢٣٦ (هنزى سدجويك ١٨٣٨ — ١٩٠٠)

الجو العقل الذى نشأت فيه النفعية الحدسية ٢٣٦ — ٣٨ :
قد سدجويك للنفعية التقليدية ٢٣٨ — ٤٦ : كيف أقم
النفعية الحدسية ٢٤٧ — ٢٥٣ — مناقشة مذهبه ٢٥٤

صفحة

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

٢٧٩—٢٥٨ (جون ديوى ١٨٥٩ — ١٩٥٢)

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية ٢٥٨ — ٥٩ : علاقة
هذا للذهب بالحياة العامة ٢٥٩ — ٦٣ : موقف العمليين
عامة من الأخلاق ٢٦٣ — ٦٥ : موقف وليم جيمس من
الدين والأخلاق ٢٦٥ — ٦٧ : موقف جون ديوى من
الأخلاق ٢٦٧ — ٢٧٤ : تعليق ٢٧٤ — ٢٧٩ ...

٢٩٣—٢٨٠ الفصل الخامس : النفعية في القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي ٢٨٠ — ٨١ :
اضمحلالها في القرن العشرين ٢٨١ — ٨٤ : أسباب
اضمحلالها في القرن العشرين ٢٨٥ — ٨٨ : أم اتجاهات
النفعيين والذين وآثارهم في القرن العشرين ٢٨٨ — ٢٩٣

٣٢٨—٢٩٤ فصل ختامى : النفعية في الميزان

تمهيد ٢٩٤—٩٥ : مناقشة الموقف النفعي ٢٩٥ (أ) اللذة
كغاية لسلوك الإنسان ٢٩٦ — ٣٠٢ : (ب) اللذة كميّار
للأحكام الخلقية ٣٠٣ — (ج) الأخلاقية بين مذاهب النفعيين
ومذاهب المدسسين ٣٠٥ — ٣٠٧ (د) بين النفعيين وإمام
القلبين « كانت » ٣٠٧ — ٣١٢ (هـ) مناقشة النفعيين في
توحيدهم بين اللذة والسعادة ٣١٢—٣١٦ (و) مكان السعادة
في مذاهب الأخلاقين ٣١٦ — ٣٢٠ (ز) رأينا في مكان
السعادة من الأخلاقية ٣٢١ — ٣٢٨

مقدمة الكتاب

تُرَدُّ مذاهب الأخلاق الكبرى في الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين واضحى العالم : حِسِّىّ تجريبيّ ، و حدسِيّ عقليّ ، يبدو أولهما في أقوى صورِهِ مُثْلا في مذهب المنفعة في شتى اتجاهاته — عند فلاسفة الجزيرة البريطانية بوجه خاص — وهو المذهب الذى اعتبره جبهة مؤرخيه أعظمَ مساهمة قَدَمها للتراث العقليّ الإنسانِيّ فلاسفة هذه الجزيرة في شتى مراحل حياتها ! وينصبُّ هذا الاتجاه التجريبي في نُهير آخر يَتمثل في مذهب الوضعيين في فرنسا بوجه خاص ، وتبدو هذه الوضعية في موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الأخلاقية مجالا ومنهجاً .

أما الاتجاه الثانى فيتمثل في مذاهب الحدسيين — ومنهم العقليون — وهو الاتجاه التمثليدى في فلسفة الأخلاق ، ولا يزال له أنصارٌ كثيرٌ بين الطبقة الأولى من الفلاسفة المعاصرين .

وفي كتابنا هذا تفصيل للمذهب النفسى في مختلف صورِهِ عرضاً ومناقشة — في ضوء كبرى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أما مذهب المدرسة الاجتماعية فقد أوجملنا عَرَضَهُ في مقدمة ترجمتنا

العربية لكتاب المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، وسعود
إلى تفصيل الحديث عنه مع الإبانة عن أظهر مذاهب الاتجاه
الثاني عند الحدسيين والعقليين في كتابنا التالي : « أسس علم
الأخلاق » .

ويشمل كتابنا هذا ثلاثة أبواب تتضمن تسعة فصول يليها
فصل مستقل في مناقشة الموضوع بوجه عام ، عرضنا في الباب
الأول مقدمات النفعية عامة ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ؛
وقد تطورت هذه الأنانية الفردية إلى منفعة عامة تناولناها بالتفصيل
— في الباب الثاني — كما بدت في صورتها التجريبية عند أشهر
أعلامها : جيرمي بنتام ، وچون ستورزت مل ؛ ودرسنا في الباب
الثالث أظهر صور النفعية وقد غزّت شتى مجالات المعرفة البشرية
الحديثة ، عرضناها كما بدت في النفعية اللاهوتية عند « جاي »
و « باليه » ، وعقبنا عليها بدراسة النفعية التطورية عند « هربرت
شبنسر » ، وتسللنا منها إلى معالجة النفعية الحدسية العقلية عند
« هنري سدجويك » ثم مضينا بعدها إلى البحث في النفعية
البرجواتية العملية عند « جون ديوي » ، وعقبنا على هذا بفصل
تحدثنا فيه عن مآل النفعية في القرن العشرين .

وحرصنا على أن نمنحتم كل فصل من فصول الكتاب بكلمة نقاش فيها الأفكار التي ميزت المذهب الذي نعالجه في ذلك الفصل ، ثم عقبنا على الفصول التسعة بفصل عاشر ناقشنا فيه الأسس المشتركة بين مذاهب النعمين جميعاً ، ووزّنا موقفها من كبرى المشاكل التي عرضت لها ، مستعينين في الإبانة عن تهاقتها ، بما بدا لنا حقاً في مذاهب خصومها ، وفي الفهرس التحليلي الذي نشرناه قبيل هذه المقدمة بمجل النتط التي عالجناها ، وفي فصول الكتاب نفسه تفصيل ما أجهلنا الإشارة إليه ، وقد أضفنا في مستهل الكتاب مُعْجَماً يتضمن ترجمتنا لأهم ما ورد في صفحاته من مصطلحات ومساائل .

وبعد ، فحسبنا الآن أن نقول إن العربية قد خلت - فيما نعلم - من بحث يتناول مجال هذا الكتاب ، وأن نضيف إلى هذا أن الفلسفة الخلقية لم تظفر من جهود الباحثين بالعربية والناقلين إليها إلا بأقل نصيب - إن جاز القول بأن لها من هذا النشاط الملمحوظ في هذه السنين نصيباً يستحق الذكر من هنا مستت الحاجة إلى كتابنا التالي « أسس علم الأخلاق » ، فإلى لقاء نرجو أن يكون قريباً ؟

توفيق الطويل

نوفبر ١٩٥٣

تصويبات

- ص ٨٥ آخر سطر اقرأ : الحدسيون العقليون من
« ١٠٣ هامش^(١) » : ترجمنا بعض النصوص السالفة
ونخلصنا بعضها الآخر من ...
« ١٨٥ آخر سطر ٤ » : تُعرف في المنطق باسم مغالطة الجمع
Fallacy of Composition ويراد
بها الحكم على الجزىء بما يُحكم به
على مجموعة الجزئيات .
« ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس عن « النفعية في
القرن العشرين » .
« ٢٣٢ من ٣ و ٤ اقرأ : أما منهج الاستنباط العقلى فيبدأ
بأفكار أولية وقضايا بديهية... الخ .

معجم في ترجمة أهم المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة في الكتاب

Absolute (opp. relative)	المطلق (ضد النسبي)
Accident (substance)	العرض (ضد الجوهر)
Agnosticism (opp. Gnosticism)	مذهب اللاأحرية
	(ضد مذهب الرافضان أو التنوسية)
Altruism (opp. Egoism)	مذهب القيرية أو الإيثار
	(ضد مذهب الأنانية أو الأثرة)
Apathia	الطمأنينة السلبية (عند الرواقية)
Apriori (opp. a posteriori)	أولّى ، بديهي ، قبل ، سابق على التجربة
	(ضد بدي أو مكتسب بالتجربة)
Apriorism = intuitionism = Nativism	مذهب الفطرة أو الحدس
Asceticism	مذهب الزهد أو التمسك
Ataraxia	الطمأنينة السلبية (عند الأبيقورية)
Atomism (opp. monadism)	مذهب الجوهر الفرد
	(ضد مذهب القرات الروحية)
Axioms	أوليات أو بديهيات
Benthamism (opp. asceticism)	مذهب اللذة عند بنتام (ضد مذهب الزهد)
Calculus (hedonistic)	علم حساب اللذات (عند بنتام)
Casuistry	الإفتاء (تطبيق الأحكام الكلية على الحالات الجزئية)
Categorical imperative	انظر imperative
Causes : efficient (opp. final)	العلل : الفاعلية (ضد الفاعلية)
Communism	الشيوعية
Criterion : Standard	مقياس : مستوى
Cynicism	مذهب السكبيين
Cyrenaics	الفورينائية

Determinism (opp libertarianism)	مذهب الجبر (يقابل مذهب الاختيار)
Disinterestedness = impartiality	التزامه أو عدم المحاباة
Dogmatism (opp. Scepticism)	مذهب اليقين أو الاعتمادين (ضد مذهب الشك)
Dualism	مذهب الثنائية أو الثنوية أو الاثنائية
Duration	الديمومة
Empiricism (opp. intellectualism or rationalism)	المذهب التجريبي أو التجريبية (ضد المذهب العقلي)
End (purpose), Supreme, highest, ultimate	غاية (غرض) عليا، قصوى
Epicureanism	مذهب الأبيقورية أو المذهب الأبيقوري
Essence	ماهية أو كنهه (خصائص ذاتية)
Eudaemonism	مذهب السعادة
Evolutionism	مذهب التطور
Fallacy of composition (opp. F. of division)	مغالطة الجمع (ضدها مغالطة التفريق)
Fallacy of figure of speech	مغالطة التشبيه
Feelings	وجدانات
Formalism=Logicism	المذهب الصوري — النزعة الصورية أو المنطقية
General (opp. particular)	كلى (ضد جزئي)
Good (ultimate, absolute, Supreme, highest)	الحير (الأسمى أو المطلق أو الأسمى) انظر Summum bonum
Happiness (general)	السعادة العامة أو سعادة المجموع
Hedonism (psychological-ethical)	مذهب اللذة السيكولوجي - الأخلاقي
egoistic or individualistic Hed.	مذهب اللذة الفردى أو الأناني
(Universalistic hed. =utilitarianism)	مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
Ideas, innate (opp. acquired)	أفكار فطرية (ضد مكتسبة بالتجربة)
Ideal = Ultimate value	المثل الأعلى
Idealism	المثالية التصورية أو المذهب المثالي
Neo-idealism	المثالية الجديدة

Imperative, categorical (opp. hypothetical or Conditional)	الأمر المطلق (ضد المشروط أو المتبدل)
Imperturbability	طمأنينة النفس
Impulse	انظر motive — دافع سيكولوجي
Individualism (opp. universalism)	المذهب الفردي أو الفردية (يقابل مذهب الجماعة)
Instrumentalism, operationalism, or experimentalism	مذهب القرائع (في فلسفة جون ديوى)
Integration	تكامل
Intuitionism or intuitionism	مذهب الحس (بمعناه الواسع يشمل المذهب العقل في الأخلاق)
Judgment (factual opp. value)	أحكام واقعية (ضد تعويضية)
Materialism (opp. immaterialism)	المادية أو المذهب المادى ، ضده اللامادية
Motive	الباعث (الخالق)
Mysticism = sufism	التصوف أو مذهب الصوفية
Objectivity (opp. subjectivity)	موضوعية أو عقلية (ضد ذاتية)
Obligation	الإلزام
Ontology	مبحث الوجود
Originality	الأصالة أو الإبداع
Passion	المهوى أو الشهوة
Perfectionism	مذهب الكمال
Pleasure	اللذة
Positivism (logical)	الوضعية المنطقية
Postulates	للمسلمات أو القضايا المسلمة
Pragmatism	المذهب العملي أو البرجماتزم
Psychology (ethnic)	سيكولوجيا الشعوب
Purpose, aim, intention, end	غرض : هدف : مقصد : غاية
Qualitative difference, (opp. quantitative diff.).	الاختلاف في الكيف أو النوع (ضد الاختلاف في الكم)

Quantification	التكثير
Sanctions	جزاءات (وعد ووعد أو ثواب وعقاب)
Sciences (empirical or positive, opp. teleological or normotive)	علوم تجريبية أو وضعية (ضد علم فائية أو معيارية)
Sects, Schools	فرق ، مدارس
Sense (moral)	(مذهب) الحاسة الخلقية
Sensualism	المذهب الحسى
Socialism	المذهب الاشتراكى
Spiritualism opp. materialism	الروحية أو المذهب الروحى (يقابل المذهب المادى)
Stoicism	مذهب الرواقية أو المذهب الرواقى
Struggle for existence	التنازع من أجل البقاء
Substance (opp. accident)	جوهر (ضده عرض)
Summum bonum	(اظنر Good) ... الخير الأقصى أو الأسمى
Sympathy	(مذهب) التعاطف أو المشاركة وجدانية
System = doctrine	مذهب (أو عقيدة)
Self - consistency	التناسق الذاتى
Self-evident = necessary	الواضح بذاته ، أو البديهى أو الضرورى
Self - realisation	(مذهب) تحقق الذات
Self - regard	رعاية الذات
Self-abnigation or denial or renunciation or conquest or Suppressed opp. Self-assertion.	إنكار الذات أو قمعها وقهرها (ضد توكيد الذات أو إقرارها)
Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	الغائية
Ultimate	الأقصى
Universal	عام
Universally valid	صافق صدقا مطلقا (فى كل زمان ومكان)
Utilitarianism = universalistic hedonism	مذهب النفعة العامة
Value (Intrinsic opp. extrinsic or instrumental)	قيمة باطنية فائية (ضد قيمة خارجية)

الباب الأول

في مقدمات النفعية

الفصل الأول : لمحة إلى الجو النفعي

الفصل الثاني : مذهب اللذة الأناي

الباب الاول

في مقدمات النفعية

نَبَت المذهب النفى فى صورة لذة تختاط بالسعادة وتمتزج بالمنفعة ، وتقوم على الأناية حيناً وعلى العيرية فى بعض صورها أحياناً ، ولهذا آثرنا أن نهد بباب نتناول فى فصله الأول دلالات النفعية كما بدت فى شتى مذاهبها ، ونُزِيل فىه اللبس الذى اكتنف مصطلحاتها ، ثم نقب فى فصله الثانى بالحديث عن اللذة الفردية عند أشهر دعائها من القدماء والحديثين ، حتى إذا فرغنا من هذا التمهيد عرضنا فى الباب الثانى لدراسة النفعية التجريبية الحديثة كما بدت عند أشهر أعلامها ، وعقبنا فى الباب الثالث بتتبع النفعية فى غزواتها لبعض مجالات الفلسفة عند الحديثين والمعاصرين .

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النفعي

ملاحظات عامة

من صور المذهب اللذي — من صور مذهب اللذة
الأخلاقي — فروع المذهب النفعي — العلاقة بين اللذة
واللنعة والسعادة — التفرقة بين اللذة والسعادة — موازنة
بين مذهب اللذة ومذهب السعادة — النزاع بين النفعيين
والجدسيين — تسمية المذهب النفعي .

من صور المذهب اللذي :

من العسير أن نجمل خصائص المذهب النفعي « المشتركة »
بين أعلامه ، لأن اتفاقهم على مجملها لم يمنع اختلافهم في فهمها
وتحديد تفاصيلها ، فالمألوف أن يقال إنهم متفقون على أن اللذة
هي وحدها الخير الأقصى ، أو المرغوب فيه لذاته دون نظر إلى
نتائجها ، أي أن الفعل الإنساني لا يكون خيراً إلا متى حقق
أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة — صينة
ما أيسرها ، ولكنها مع بساطتها قد أثارَت من وجوه الخلاف
عند معتققيها ألوانا شتى ، وتبدو هذه الوجوه من الخلاف في صور

للذهب الذى وفروع المذهب النفعى مما ؛ تمسك بالذة جميع النفعيين ، ولكنهم اختلفوا فى فهمهم لدلالاتها ، وتصورهم لمقوماتها ، وتحديد مقاييسها ، ونظرتهم لطبيعتها .

فذهب الذة يطلق على مجموعة من النظريات تشترك فى اعتبار الذة أسمى غاية للحياة الإنسانية ، ويبدو فى عدة صور أظهرها^(١) :

مذهب الذة السيكولوجى Psychological Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس ينشدون بالفعل كل ما يحقق لذتهم فالذة هى الغرض الأسمى لرغبة الإنسان ، والدوافع السيكولوجية لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا بالرغبة فى الذة والنفور من الألم .

مذهب الذة الأخلاقى Ethical Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس « ينبغي » أن ينشدوا على الدوام لذتهم ، فالذة وحدها هى الخير فى ذاته ، ولا شئ سواها يحمل فى ذاته قيمته ، وعلى عكسها يحمل الألم أو الشعور الألم قيمة

(١) استعينا بالتصنيف وحده عن : M.C. Sen, Elements of

J.S. Mackenzie, Manual of Moral Philosophy, p. 192 ff.

of Ethics (1929), p. 167-69 وقد أشار الى أن صاحب هذه الأسماء

هو H. Sidgwick فى كتابه Methods of Ethics

سلبية قصوى ، فهو وحده الشر في ذاته ؛ والخُص من الذين يرون أن الذات لا تختلف كيفاً ، أو أن الخلاف بينها لا يؤثر — إن وُجد — في القيم الذاتية الباطنية intrinsic لمختلف الحالات اللاذعة ، لأن هذه القيم لا تختلف فيما بينها إلا قوةً وديمومةً .

إن أول المذهبين السالطين يقرر حقيقة : هي أن الناس بطبيعتهم ينشدون لذتهم ، فهو نظرية تقرر أن غرض الرغبات الأنفى هو بالفعل اللذة ، أما المذهب الثانى فنظرية في القيمة ، أى في السبب الذى من أجله ينبغى أن يُفَضَّل عمل على غيره ، ومن هنا اتصل هذا المذهب بالنظرة الغائية في طبيعة الفعل الخبير ، وهو في كل حالاته يعتبر نتائج الفعل — لاذةً أو ألميةً — مقياس الأخلاقية وميارها الأوحده ، وهذا من أظهر وجوه الخلاف بينه وبين مذاهب العقليين والحلديسين ممن ردوا الأخلاقية إلى بواعث الأفعال ومقاصدها دون نتائجها وآثارها .

مع صور مذهب اللذة الأهمرفى :

وينصب مذهب اللذة الأخلاقى بدوره في عدة اتجاهات
أظهرها :

مذهب اللذة الأناني أو الفردي Egoitic Hedonism :

ويرى أصحابه أن ما ينشده الإنسان بالفعل ، وما ينبغي أن يلتزمه هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية ؛ إلى هذا ذهب توماس هوبز + ١٦٧٩^(١) T. Hobbes ومن جرى مجراه من أمثال جاسندي + ١٦٥٥ Gassendi وهلفتيوس + ١٧٧١ H.C. Helvetius حديثا .

ومن هؤلاء الفرديين من ذهب إلى أن أقوى اللذات وأحقها بالطلب هي اللذة الحسية العاجلة — فيما ذهب القورينائية Cyrenaics ومنهم من رأى أن أجدر اللذات بالطلب ما اتصف بالدوام والاستمرار ، كاللذات الروحية والعقلية — ومن هنا كانت السعادة وطمأنينة النفس التي قال بها الأبيقورية Epicureans قديما .

مذهب اللذة العامة . Universalistic H :

وقد خالف أصحابه دعاة اللذة الفردية فقالوا إن الإنسان يلتزم بالفعل ، وينبغي أن ينشد لذة البشر جميعا ، بل لذة سائر

(١) نذكر سنة الوفاة مسبوقة بالعلامة التقليدية + فإذا كان الفيلسوف لا يزال حيا ذكرنا سنة ميلاده ، ومن تكرر ذكر اسمه اكتفينا بالإشارة إلى وقته أو ميلاده في أول مرة يرد فيها اسمه .

الكائنات الحساسة ، واشتهر هذا المذهب بمذهب المنفعة العامة
Utilitarianism الذي تمثل عند بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham
وجون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill وغيرهما من أقطاب
المنفعة — وهو يشق فروعه موضوع هذا الكتاب .

فروع المذهب المنفعي :

ويتحلل هذا المذهب المنفعي في صور شتى أظهرها (١) :

مذهب المنفعة اللاهوتي Theological Utilitarianism :

كما بدأ عند جاي + ١٧٤٥ J. Gay وباليه + ١٨٠٥ W. Paley
وغيرهما ممن جعلوا الله يمثل المنفعة في أكل صورها .

ومذهب المنفعة الاقتصادي Economical كما بدأ عند آدم

سميث + ١٧٩٠ A. Smith وريكاردو + ١٨٢٣ D. Ricardo

ومالثوس + ١٨٣٤ T. Malthus ممن جعلوا غاية الحكومة أن

تحقق لمواطنيها أقصى سعادة اقتصادية ممكنة .

ومذهب المنفعة السياسي Political كما وضعه بنتلي Bentley

(١) جمنا هذه الفروع بعد أن كانت متناثرة في الكثير من مصادرنا
التي يراها القارىء في هوامش الصفحات .

الذى جعل « أعظم مقدار من السعادة » مقياساً للتمييز بين القوانين الطيبة والقوانين السيئة .

ومذهب المنفعة التجريبي Empirical كما تمثل عند بنتام ومل — وقد أفردنا له الباب الثانى من هذا الكتاب .

ومذهب المنفعة التطورى Evolutionistic كما تمثل عند هربرت سبنسر H. Spenser + ١٩٠٣ ولسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen وغيرهما من ردوا النفعية الكاملة إلى أثر التطور .

ومذهب المنفعة الحدسى أو العقلى Intuitional or Rational Utilitarianism كما بدأ عند سد جويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick وغيره ممن أقاموا النفعية على أسس حدسية .

ومذهب المنفعة المثالى Ideal U. عند مور المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore وراشدال + ١٩٢٤ H. Rashdall وليرد المولود عام ١٨٨٧ J. Laird وغيرهم من المعاصرين الذين جعلوا الخير أعم من اللذة التى تمسك بها الخُلص من اللذيين والنفعيين .

ومذهب المنفعة العملى Pragmatic الذى يمثل اتصال النفعية بفلسفة القيم عند الاختياريين أو دعاة المصلحة فى أمريكا ، ويبدو خاصة فى المذهب العملى (البرجماتزم) كما يمثله وليم جيمس +

١٩١٠ W. James و جون ديري + ١٩٥٢ J. Dewey و ديري
المولود عام ١٨٧٦ R.B. Perry .
ومع أن النفعية قد ازدهرت وآتت أكلها في إنجلترا ثم في
أمريكا إلا أنها اتصلت بالقارة الأوروبية واجتذبت من فلاسفتها
أمثال هلفثيوس + ١٧٧١ الفرنسي وبيكاريا + ١٧٩٤
C. de Beccaria الإيطالي وفون جيزايكي Von Gizycki
الألماني .

انضمت النفعية حتى شملت هذه المجموعة الضخمة من
مذاهب الفلاسفة — أخلاقيين كانوا أو غير أخلاقيين — بل
أكد « بنتام » أننا إذا استبعدنا اللغو والعبث من نظريات
خصوم النفعية ما بقي منها إلا ما يتفق مع مذهبه النفعي ! وإلى
مثل هذا ذهب المتطرفون من النعميين .

ومع هذه السيطرة التي تهيأت للنفعية على التفكير
الإنجليزي خاصة والأمريكي والأوروبي عامة — فإن تاريخها
يشهد بأنها لقيت من معارضة خصومها أكثر مما لقيت من
تأييد دعائها .. !

ومن الطبيعي ألا نؤسّ في دراستنا للنفعية بين المذاهب التي
كانت ألصق بها وأقدر على التعبير عنها ، والمذاهب التي اتصلت

بها أو اقتربت منها أو نسيت إليها تجوّزا؛ سنقف عند المذاهب
النفعية الأصيلة ونطيل الوقوف، ونمر بغيرها مسرعين أو مكثفين
بالإشارة إلى أظهر معالمها وأدناها اتصالا بالمذهب النفعي الأصيل.

المعرفة بين اللذة والمنفعة والسعادة :

ومنذ أيام أبيقور + ٢٧٠ ق . م Epicurus تحولت اللذة
إلى منفعة، ولكنها كانت منفعة فردية شخصية مكن لها في
مطلع العصر الحديث « هوبز »، وأثار الأخلاقيين من معاصريه
وخلفائه بأنانيته المرغلة، فتحولت المنفعة الفردية بعده إلى منفعة
للمجموع، وسرعان ما جرى لفظ « السعادة » على أقلام
النفعيين . إن النافع هو ما يحقق لذة أو يبعد ألما، أو هو ما يوفر
السعادة بعبير آخر، كان شعار النفعيين : « أحمل لتحقيق أكبر
قسط من اللذة (أو المنفعة) لأ أكبر عدد من الناس »، فتحول
إلى المطالبة بتحقيق أكبر قسط من « السعادة » لأ أكبر عدد
من الناس، بهذا اختلطت اللذة بالمنفعة أولا، ثم ما لبثت حتى
امتزجت بالسعادة^(١)، فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ،

(١) من قبيل هذا الخلط بين اللذنين ما نراه في تصنيف « كنت »

للمذاهب تبعا للناية، انظر :

W. Wundt, Ethics, Vol. II. (Ethical Systems) Eng. Trans.,
P. 168 ff.

ولهذا وجب أن نقف قليلا عسى أن نزيل هذا اللبس :

لم يقنع « أبيقور » باعتبار اللذة خيراً ، بل اعتبر الوسائل المؤدية إليها خيراً ، ولكنه رأى أن من اللذات ما يجلب ألماً ، ومن الآلام ما يحقق لذة ، فطالب باجتنب اللذة التي تسلم إلى الألم ، والرضا بالألم الذي ينتهي باللذة . وحك هذا التعديل هو سראعة المنفعة ، فتحولت اللذة بهذا إلى منفعة ، واستمر هذا قائماً عند جبهة المحدثين ، وإن حول بعضهم أناية هذه الفردية إلى نوع من « النظرية » altruism ، وميّز بين كيف اللذات ولم يقنع بالترفة بينها كماً .

ويبدو لنا أن بين اللذة والمنفعة علاقة خصوص وعموم متبادلة ، التوحيد بينهما لا يصدق دواما ، بل إن من اللذات ما قد يجلب ضرراً ، ومن المنافع ما يجر ألماً — كاللواء للـر .

على أن عواقب التوحيد بين اللذة والمنفعة لم تكن أخطر من عواقب الوحيد بين اللذة (أو المنفعة) والسعادة . إن تهافت هذا التوحيد واضح ، لأن من الأفعال اللاذة ما قد ينتهي بالنعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كالاختراعات الحديثة — ما لا يحقق السعادة .

بل إن هذا التوحيد قد أدى إلى أن يدخل في زمرة اللذتين

والنعميين من هم أشد الفلاسفة مقتا للنعمة واستخفافا بالذلة
معياراً للأخلاقية ، فلنقف هنا قليلا :

غاية الأخلاقية عند « بنتام » و « مل » هي السعادة ،
وكذلك الحال عند أفلاطون + ٣٤٨ ق. م . ومع ذلك فإن
من الخطأ البين أن يحشر أفلاطون في زمرة النعميين . ولو أنه
أدرك « مل » لاحترق نظريته ورآها شبيهة بنظرية السوفسطائية
التي وحدت بين الفضيلة ولذة الفرد ، وإن كان « مل » يتجاوز
لذة الفرد إلى لذة الجماعة . إن أفلاطون يرفض النظريتين معا لأن
كليهما تقيم الأخلاقية على الوجدان وليس على العقل ، وتضع
غاية الأخلاقية خارج الأخلاقية نفسها ، ويكفي هذا ليكون
أفلاطون على خلاف بين مع « مل » كما كان بالفعل مع
السوفسطائية . ولا عبرة بعد هذا باتفاق أفلاطون مع النعميين في
اعتبار السعادة غاية الأخلاقية .

إن ما يسميه « مل » بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون
باللذة ، والحكيم عنده بزاول العفة في حياته فينصرف عن اللذة
ويتجرد من علائق جسمه ما استطاع إلى ذلك سبيلا — فيما
نعرف من محاوره فيدون — وإذا كان قد عاد بعد هذا فلأن
في حديثه عن اللذة في محاوره فيلايوس فإن اللذة هنا ليست

حسية ، ثم إنها تتضمن النبطة بالحكمة والفضيلة ؛ أما السعادة فإنها تقتزن عنده بالعدالة التي تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للفضيلة ، واستسلام القوة العنصرية للعقل ، ولا عبرة بمد هذا بما يصيب العادل السعيد من محن وبلايا . إن حياته قد تحمل بالمصائب وتحلو من اللذات ، ومع هذا يظل سعيداً بمدائه ، إن السعادة عند أفلاطون اسم جديد للخير الأقصى^(١) .

وشبيه بهذا في كثير من الوجوه يمكن أن يقال في أرسطو + ٣٢٢ ق . م وموقفه من النغمة ، إذ اعتبر الخير الأقصى سعادة ، ورأى أن الفعل الخلقى يقتزن عادةً بوجودان من المتعة الذاتية ، فشاببه المحدثين من النفعيين في أن السعادة عندهم تتضمن وجودان المتعة ، ولكن بينهما فارقا ملحوظا ، إن الفعل الخلقى عند أرسطو لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل إنه يحقق متعة لأنه خير ، النغمة الحديثة تقول إن المتعة أساس القيمة الخلقية ، وأرسطو يقول إنها نتيجة تنشأ عن القيمة ، إن السعادة عنده اسم جديد يطلق على الخير الأسمى^(٢) وهو يتميز بأنه غاية تختار لذاتها ،

W.T. Stace, A. Critical Hist. of Greek Philosophy (١)

س ٢٢٠ — ٢١ (1950) .

Cf. ibid., 315 (٢)

و بأنه يكفي وحده لتحقيق السعادة^(١) ، وتمثل السعادة في كل فعل يطابق أشرف فضيلة في الإنسان وهي فضيلة العقل النظرى — الذى به يتميز من النبات والحيوان — فالسعادة تتحقق بالتأمل العقلى وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان أرسطو قد أقرّ بقيمة اللذة وصرح بأن الفاضل هو الذى يستشعر اللذة عند إتيان الأفعال الفاضلة ، وتقترن اللذة بالأفعال الفاضلة ، وهي علامة تشهد بمدى استعداد الإنسان للفضيلة ، ولا ينكر أرسطو — كما أنكر المتزمتون من العقليين — الخيرات الطبيعية ، بل صرح بأن السعادة تقوم في استخدام الخيرات الطبيعية على أحسن وجه^(٢) ، فإذا كان أرسطو قد شابه النفعيين الحدّثين في وضع السعادة غايةً للأخلاقية ، فإنه يخالفهم في فهم طبيعتها ، وتصور دلالتها ، ومن هنا تعذر إدخاله في زمرة النفعيين .

وشبيه بهذا يمكن أن ينسحب على الأخلاقيين الذين اعتبروا السعادة غاية الحياة الخلقية — وما أكثرهم ! وهل ثمة أخلاق يستطيع أن يزعم أن مذهبه يقضى بمقتضيه إلى التماسه ؟ ولكن

(١) قد يذكرنا هنا بقول سينيوزا : إن السعادة ليست جزاء الفضيلة ، ولكنها الفضيلة نفسها .

(٢) Sen, p. 9-11

للسعادة في أذهان الأخلاقيين دلالات شتى ، ومن الممكن أن
تتميز بينها وبين اللذة على الوجه التالي :

التفرقة بين اللذة والسعادة :

أيسر تعريف للذة pleasure أنها وجدان يصاحب إشباع
الرغبات الشخصية ، أما السعادة happiness فإنها وجدان
يصاحب تحقق الذات ككل ، بصرف النظر عن إشباع الرغبات
المؤقتة ، بل برغم الألم الذي ينشأ عن رفض إشباعها أو الفشل في
إرضائها ، من هنا تتميز مذهب السعادة من مذهب اللذة برفض
اعتبار الخير الأقصى مجرد مجموع لذات معينة ، والإيلام في النظر
إليه باعتباره لذة النفس موحدة في كل^(١) ، وإلى ما يشبه هذا
ذهب كثير من الأخلاقيين^(٢) ، فليست السعادة لذة الساعة ولا
مجموع لذات تتحقق بإشباع رغبات متتالية ، ولا هي توازن بين
اللذة والألم ، وإنما هي وحدة من لذات تم إخضاع لذات أخرى

(١) Muirhead, Elements of Ethics, p. 104-06 وقد نصح

القارى بالرجوع في هذا إلى :

J Dewey's Psychology, pp. 202-04 & 293

• J. Seth, A Study of Ethical Principles فارن مثلا

خامس طبعة من ٢٠٩ — ١٠ .

أو استبعادها عند الضرورة حتى ينشأ إشباع كامل يقترن بشعور
الإنسان بأنه كل ما يجب أن يكون !
إن اللذة تبقى ما بقي الفعل الذى أدى إليها ، ولا يشعربها
إلا صاحبها ، أما السعادة فتمتاز بالثبات والدوام ، وهى ليست
إلغاء تاماً للألم وإن كان هذا ممكناً ، بل إن الأخلاقية تقوم فى
الصراع بين الواجب والهوى ، وتمس الحاجة إلى التوضيح
بالذات الشخصية فينشأ الألم ، وعنصر الألم فى التوضيح لا يقلل
من السعادة التى تتحقق عن طريقها .

هذا بالإضافة إلى أن السعادة عامة وليست نسبية ، لا بمعنى
أنها بالفعل تصيب الناس عامةً بل بمعنى أنها تقبل الشركة ، أما
الذات فإن ما يكون منها متعة للإنسان قد يسبب لغيره ألماً^(١) .

موازنة بين مذهب اللذة ومذهب السعادة :

نزيد ما أسلفناه وضوحاً بالحديث عن التضاد القائم بين
مذهب اللذة Hedonism ومذهب السعادة Eudae monism ،
يتفقان ظاهرياً فى اعتبار السعادة وحدها خيراً أقصى ، ويختلفان
فعلًا فى أمور نجملها موجزين فيما يلى :

. Cf. Sen., p. 68 ff. (١)

القانون الخلقى عند جبهة أتباع السعادة عام مطلق وهو عند
الذين نسبي متغير، لأنه يقوم على الحساسية ولا يستند إلى العقل ،
وطاعته مرهونة بنتائج الفعل وآثاره ، وهي عند أتباع السعادة
مقطوعة الصلة بالنتائج موقوفة على البواعث والمقاصد ؛ يستوى
عند الذين إحسان من يفيض قلبه بحب الإنسانية ، وإحسان
من تدفعه إلى الإحسان مآرب شخصية أو منافع ذاتية ، بل إن
إحسان هذا المحتمل أسمى في نظر الذين ، إذ به يحقق المحسن
خيراً لذاته وللآخزين ، بينما يسقط المحسن الأول ذاته من
حسابه^(١) ! إن سلطة القانون الخلقى تستمد عند الذين من
فكرة الجزاءات التي تقررها الطبيعة ، أو تقتضيها إرادة الله ،
أو تفرضها تقاليد المجتمع ، أما عند أتباع السعادة فإن الفضيلة تحمل
جزاءها في باطنها ، ويدرك القانون الأخلاقي بالقياس إلى إعتبارات
عقلية تقرى بالسلوك الخير من غير إكراه ؛ هذا إلى أن مستوى
الأخلاقية عند أتباع السعادة موضوعي ثابت ، وعند الذين
نسبي متغير . . . إلى آخر ما يمكن ذكره شاهدا على اتصال
مذهب السعادة بمذاهب العقليين ، وارتباط مذهب الذة بمذاهب
التعبريين .

. ibid, p. 130 (١)

وإن كان مذهب اللذة يتفق مع مذهب السعادة في اعتبار القانون الخلقى -- وهو المبدأ العام الذى يحدد خيرية السلوك أو شريته -- خاضعا لفكرة الخير الأقصى ، وعلى عكسها يقف مذهب العقليين الذين يعتبرون القانون الأخلاقى غايةً عليا وليس وسيلةً يجوز إخضاعها لغاية أسمى^(١) .

حسبنا هذا في التفرقة بين اللذة والسعادة ، إن فيه ما يكفي للتدليل على أن النفعيين كانت تعوزهم الدقة في فهمهم لدلالة السعادة حين استخدموها بمعنى اللذة ، واعتبروها غاية الحياة الأخلاقية ، ولتعمق بكلمة نشير فيها إلى كبرى المشاكل التى عالجها النفعيون فكأوا بها معبرين عن الاتجاه التجريبي فى الأخلاق .

الفرق بين النفعيين والهدسيين :

كان القرن الماضى عصر النفعية الذهبى ، وكانت إنجلترا مهدها الأول ، واصطرت فيها مدرسة النفعيين مع مدرسة الهدسيين Intuitional School حول مشكلتين كانتا ولم تزالا بعد مثارا للجدل العنيف بين فلاسفة الأخلاق ، هما نشأة المثل

(١) . ibid, p. 15

العليا ideals ونوع المقياس أو المستوى criterion or Standard الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها^(١) .

فأما الحدسيون فقد رأوا أن المثل العليا روحية فى نشأتها ،
والخير عندهم ضرورة يقتضيها العقل ، وهو يدرك بالحدس كما
تدرك الأوليات الرياضية axioms — وهى عند أصحابها واضحة
بذاتها صادقة بالضرورة ومن ثم كانت فى غير حاجة إلى برهان
أو تأكيد ، والعقل يدركها بطبيعته ويستنبط منها بالاستدلال القياسى
نتائجها التى تلزم عنها ، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزودا بقواعد
عملية خلقية لا تبيته اكتسابا ، وهى ثابتة دأمة مطلقة من حيث
إنها عامة فى الناس لا يحددها زمان ولا مكان ، وواضح من هذا
أن منهج البحث عند هؤلاء الحدسيين استنباطى deductive
وليس استقرائيا inductive .

وكذلك كان موقفهم من المستوى الخلقى ، إنه فى رأيهم
مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة ،
إن الأفكار الخلقية تصدق فى كل زمان ومكان يصرف النظر
عما ينبج عنها من لذة أو ألم .

وعلى عكس هؤلاء كان موقف النفعيين من هاتين المشكلتين ،
إن المثل العليا يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة مصدراً لها ،

W. R. Sorley Recent Tendencies in Ethics, p. 1 ff. (١)

ويقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللذة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تعقبها ، ومن هنا ذهبوا إلى القول بأن حقائق الشعور الخلقى — من خير وشر وواجب وتبعة وتأنيب وضمير ونحو ذلك — سردها آخر الأمر إلى التجربة ، فرفضوا بهذا رأى الحدسيين في القواعد الخلقية التي اعتبروها فطرية يولد الإنسان سروداً بها ولا تبيته اكتساباً ؛ وواضح من هذا أن منهج البحث الخلقى عندهم تجريبي ولا يمكن أن يكون استنباطياً .

وكذلك كان موقفهم من المقياس أو المستوى الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إن الأحكام الخلقية سرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار ، فهي خير بمقدار ما تحقق من لذة ، وشرٌّ بمقدار ما تجلب من ألم ، ومن هنا وضع الفارق بين الحدسيين والنفعيين في تصور الأخلاقية في اتصالها بالبواعت والمقاصد — فيما يقول الحدسيون — أو ارتباطها بالنتائج والآثار — فيما ذهب النفعيون — وهو فارق ملحوظ بين اتجاه الحدسيين والمقلين من ناحية ، والتجريبيين والنفائين من الأخلاقيين من ناحية أخرى (١) .

(١) فارت : توفيق الطويل : المقلون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ص ٤٠ وما بعدها .

ولكن كيف تلقى النفعيون الاسم التقليدي لمذهبهم
"Utilitarianism" .. ؟

تسمية المذهب النفعي :

قلنا إن الالفة قد تحولت على يد أبيقور وخلفائه إلى منفعة ،
ونضيف إلى هذا أن « مل » فيما يظهر كان صاحب الفضل في
إشاعة الاسم التقليدي لهذا المذهب ، إذ قيل إنه عثر على اللفظ
في روايات « جولت » — حوليات الأبرشية — كما يصرح بذلك
في « سيرة حياته » Autobiography ولم يكن أول من استخدمه
بهذا المعنى كما زعم ، فقد استخدمه « بنتام » عام ١٧٨١ وأكد
بعد أنه الاسم الوحيد الذي يلائم مذهبه ، وأشار هالفي M. Halvéy
في كتابه عن « تطور النظرية النفعية » إلى وجود هذا اللفظ في بحث
وضعه « أوستنس » J. Austens ونشره عام ١٨١١ عن المحس
والحاساسية ، ولكن « مل » قد استخدم اللفظ للدلالة على جمعية
صغيرة ألفها في شتاء عام ١٨٢٢ / ٢٣ ، ومن هنا اعتقد خطأ أنه
أول من استخدم اللفظ بمعناه المؤلف (١) .

(١) ibid, p. 3-4 note وقارن :

Mill's Utilitarianism ص ٦ من طبعة (١٩٣٨) Everyman's

سمى المذهب بهذا الاسم لأنه يشد النافع ، ولما كانت
اللذة ليست أنفع الغايات ، أغفل الاسم في الدراسات العلمية
الحديثة ، ولكنه بقي للدلالة على اسم المدرسة التي تدين بالنعمية ،
أما الاسم الجديد فقد أشرنا إليه في تصنيف مذاهب اللذة عند
« سدجويك » Sidgwick — ونعني مذهب اللذة العامة^(١) .

هذه لمحة إلى بعض معالم النعمية حاولنا بها أن نضرب
بعض ما غمض من مجالاتها ، تمهيداً للحديث عن النعمية منذ
نبقت لذةً فرديةً تقوم على الأنانية الخالصة ، حتى تمثلت في
صورة دعوة للنعمة العامة أو لسعادة المجموع .

الفصل الثاني

مذهب اللذة الأثاني

- تمهيد في نشأة المذهب — (١) مذهب الفوريانية —
تعقيب — (٢) مذهب الأبيقورية — تعقيب —
(٣) مذهب توماس هوبز — تعقيب

تمهيد في نشأة المذهب :

نبقت المنفعة في صورة لذة فردية تستند إلى الأناية الخالصة ،
وتمثلت عند طائفة من الحسين الذين أخلصوا لمنطق نزعهم
الحسية نظريا وعمليا ، وكانوا أجراً من استعجاب لنداء الشهوة
واستسلم لوحى اللحظة التي يعيش فيها ، من غير اكتراث بإملاء
عقل أو صوت ضمير ، وجعلوا من هذا مذهباً فلسفياً ارتدوا به إلى
رجل عاش بفكره وسلوكه مثلاً أعلى يسترشد به طلاب المبادئ
والمثل ا

أغفل « سقراط » + ٣٩٩ ق . م الكتابة وعاش معلماً
فانتهى مذهبه عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين :
اقتن الكلية cynics بما بدا في خلقه من ضبط للنفس وتمسك

بالحق وتشبت بالبساطة فقصروا اهتمامهم على الدعوة للفضيلة بعد أن تمثلوها في حياة الزهد والحرمان ؛ وافتن القورينائية Cyrenaics بأحاديث أستاذهم عن السعادة التي اعتبرها الباعث على مزاوله الفضيلة ، وسرعان ما تحولت هذه السعادة في نظرهم إلى إقبال على اللذات الحسية العاجلة ، ومحاربة لحياة الزهد والحرمان !

وشبه بهذا يمكن أن يقال في المصير الذي آل إليه مذهب أرسطو + ٣٢٢ ق . م انتهى عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين شبيهتين بالحركتين السالفتين ، تخير « الرواقية » Stoics من مذهبه « الطبيعة الناطقة » وأعجبتهم إشادته بدور العقل في حياة الناس ، فأخذوا العقل في مذهبه الأخلاقي مرشدهم الأمين ، ومجدوا من إملاءاته حتى يحمدا بها نار الأهواء والشهوات ، فخاروا اللذات وطالبوا بالزهد والحرمان ، وجعلوا شعارهم : عِشْ على وفاق الطبيعة — أى العقل ، واهتم الأبيقورية Epicureans بدور اللذة ومكان السعادة من مذهبه ، إن اللذة في ذاتها ليست شراً ، وإن كان الإسراف في طلبها مضرة ، إنها ترشد الإنسان إلى أفعاله الخيرة وتقرن بها ؛ أما السعادة فإنها غاية الحياة القصوى ، يبلغها الفيلسوف عن طريق الاستمراق في التأمل العقلي ، إنها تسير أشرف فضيلة تميز

الإنسان من سائر الكائنات ، وهي فضيلة النظر العقلي ...
وسرعان ما تحول هذا الجانب من مذهبه إلى مذهب في اللذة
عند الأبيقورية .

يمينا من هذه الحركات الأربع مذهباً التورينائية
والأبيقورية ، فهما نبتت اللذة الفردية التي تقوم على الأثرة
الخالصة ، بدت عند الطائفة الأولى حسية عاجلة ، واتسعت عند
الطائفة الثانية حتى شملت الحسية والروحية معا ، ثم تطورت في
مطلع العصر الحديث إلى مذهب في الأثرة النفسية على يد توماس
هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes ومن ذهب مذهبه ، وفي هؤلاء
جميعاً يتمثل مذهب اللذة الأناني أصدق تمثيل ، فلنعرض
مذاهبهم في هذا الصدد موجزين :

١ - مذهب القورينائية

انصل « أرسطيوس » + ٣٦٦ ق. م Aristippus منشىء القورينائية بالسوفسطائية قبل أن يتلمذ على سقراط ، ومن هنا كان تأثره بنظريتهم في الأخلاق والدين معاً ؛ اللذة عنده هي الخير الأقصى ، وهي غاية الحياة الإنسانية ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ؛ وقد كان^(١) « بروتا غوراس » + ٤١٠ ق. م السوفسطائي يقول في مذهبه النسبي إننا لا نستطيع أن نعرف من الأشياء الخارجية أكثر من آثارها في نفوسنا ، والإدراك نسبي لأنه يقتضى نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك (أى بين عاقل ومعتول) فتابعه في هذا « أرسطيوس » وتأدى به هذا إلى إقامة الأخلاقية على وجدان الشعور والألم ، فالحركة اللطيفة التي نسميها باللذة هي الخير الوحيد ، والحركة العنيفة التي نسميها بالألم هي الشر الوحيد ، واللذات تتفق كيفاً ولكنها تختلف درجةً وديمومةً ؛ وقد اتفق القورينائية مع سائر المدارس السقراطية --- من كلبية وميغارية وأفلاطونية — في

(١) H. Sidgwick, Outline of Hist. of Ethics (1939) p. 32-3

« وفي ترجمتنا العربية : المجلد في تاريخ علم الأخلاق » ص ١٠٦ — ١٠٨

الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هي خير ما يملك الإنسان ، وأفضل صنوف هذه الحكمة معرفة الخير ، وعند هذا انتهى الاتفاق بينها ، فتشعبت بعده إلى اتجاهات قد يصاد بعضها بعضاً ، فرأى « أرسطوس » مع غيره من أنصاف السقراطيين^(١) ألا حاجة بنا إلى البحث النظري لاكتشاف الخير ومعرفة الفضيلة ، فالأخلاقية تقوم على وجدان اللذة والألم ، وكل ما ينطوي عليه سلوكنا من جمالٍ مردِّ الإيجاب به إلى أنه « نافع » أو مؤدِّ إلى خير ، ومن هنا انتهى إلى القول بأن الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تشدها جميع الكائنات الحساسة مسافةً بدوافعها الطبيعية ، بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها — وهو الألم .

واعتبر القورينائية الحياة مجموعة آفات ، لكل أن منها لذته ، وهذه اللذة الحسية المؤقتة صوت الطبيعة فن الضلال أن نتردد في الاستجابة له ، وليست القيود التي تمنع الإنسان من التمتع باللذة إلا بين وضع العرف ، ومن هنا وجب تحطيم هذه القيود المصطنعة ومزاولة الذات من غير عائق ، بشرط ألا تتعلق بها أو نشكر في مستقبلها ، لأن هذا كفيل بأن يثير في النفس قلقاً ، إن إلحاح الشهوة لا سبيل إلى الخلاص منه إلا

(١) Semi - Socratics ثم الكلية والقورينائية والميخارية — أما

أنلاطون فهو السقراطي الكبير .

بإشباعها ، أو بالتخلص من الحياة إن عز ذلك !
وآلت للدرسة بعده إلى ابنته « أريتيه » Arété ثم إلى
ابنها « أرسطوس الصغير » وواصلت اعتناقها للذة الحسية وإسرافها
في الإلحاد ، واعتُبر أهلها — كما اعتبرا للذيون عامة — أحرار
فكر ، وكان لم فضل في تحطيم بقايا العقيدة الوثنية بين المستنيرين ،
وفي حديث « تيودورس » وإيوهميروس Euhemerus عن
الآلهة في مطلع القرن الرابع ما يشهد بهذا الإلحاد .

والرواية التي وصلتنا عن « أرسطوس » تمثله لنا وقد حقق
في حياته مثله الأعلى على أكل وجهه ولا يزال التاريخ يحفظ
سيرته مع صديقته المستهتر « لايس » Laïs التي كان يرمز بها
إلى الشهوة ، اتهمه خصومه بأنه يحول بمذهبه الإنسان حيوانا
ينساق مع فطرته وشهوته من غير ضابط ، فقال : إني أملك
« لايس » وليست « لايس » هي التي تملكني ، أي أنه ليس
عبد شهواته ، إنه يسيطر عليها وإن استجاب لها مختارا ؛ إن
اللذة أداة للاستمتاع ، فإذا سنحت وجب اغتنامها ، وإن راحت
فلا ندم ولا أسف على ما فات .

حقيقة إن القورينائية قد استفرقتهم لذات الحس العاجلة ،
ولكن نظرية في الرجل الحكيم عند بعضهم قد أنقذتهم من
وهدة الحسية البهيمية القدرة ، فالحكيم عند جمهورهم هو الذي

يمتاز بالتبصر والعقل وُبعد النظر ، والاستغراق في طلب اللذة .
قد يفضى إلى الألم والخسران ، وهو ما ينبغى أن يتفاداه الحكيم ،
إذن فالحكيم هو الذى يظل سيد نفسه فيضبط رغباته وقد يرجي
للخ منى حتى حقق له هذا لذة أكبر أو الما أقل^(١) وعلى هذا
— فيما يبدو — كان أرسطوس مع « لايس » !

ومن هنا نلاحظ أنهم — مع استغراقهم في لذات الحس —
قد سلموا بوجود لذات عقلية تبدو في الصداقة والمحبة المائلية
وغبطة الإنسان برفاهية وطنه ... وانتهى هذا إلى أن يقول
« أنيسريس » Anniceris إن الحكيم من ضحى بنفسه في سبيل
أصدقائه أو أفراد أسرته ! هذا قبس من نور في دنيا من الظلام ...
وستبدو هذه الومضة أظهر في مذهب « أبيقور » .

إن الفلسفة في نظر الإغريق هي فن الحياة الخيرة ، وهي
العلم الذى يعرض لدراسة هذه الحياة ، ومن هنا كان المنتظر أن
يمزقوا عن فلسفة اللذة ، فشمروا المتأخرون من القورينائية بأنهم
مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية ، فعرف « تيودوروس »
الخير بأنه البهجة التى تتوقف على مزاوله الحكمة باعتبارها

W.T. Stace, Critical Hist. of Philos. (1950), p. 162 (١)

متميزة عن مجرد اللذة^(١) ، وصرح « هجيسياس » Hegesias
متشائماً بأن السعادة متعذرة المزال ، وأن التجربة تشهد بأن آلام
الحياة أقوى من لذاتها ، وأن السعادة يتمنر بتحققها ، ومن ثمّ
كانت غاية الحياة غير ممكنة التحقيق ، بل إن الموت أفضل من
الحياة ، لأنه يحقق نوعاً ممكناً من السعادة على أقل تقدير ،
هي سعادة سلبية قوامها الهرب من الشعور بالألم ... بهذا تحول
طلب اللذة إلى عزوف عن اللذة ، ومن ضاق بالحياة كان عليه
أن يتخلص من آلامها بالانتحار ! فسمى من أجل هذا :
« الناصح بالموت » واستجاب له الكثيرون حتى خشي الملك
بظلميوس الأول استفحال دعوته للانتحار فأمر بنيه وإخلاق
مدرسته^(٢) !

تعقيب

حسبنا في التعقيب على هذا أن نشير موجزين إلى أن
مذهبه أقرب في جوهره إلى اتجاه السوفسطائية منه إلى مذهب
سقراط ، إن سقراط لم يوصِّ بمزاولة التفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها

(٢) H. Sidguick, *ibid*, p. 84-5 وفي نسخة العربية « ص ١٧١

من ميزات ، إن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يسلم إلى السعادة ، ولكن السعادة بدورها هي الباعث على التزام الفضيلة ، وليس معنى هذا أنه لم يعترف بأن واجب الإنسان أن يؤدي الخير لفئاته لا لما يترتب عليه من مقام .

إن الحياة قيمتها مرهونة بنهايتها ، وإذا كان الإنسان يشارك سائر الكائنات في خصائص ويتميز عنها في أخرى ، وجب أن تكون غايته ملائمة للجانب الذي يميز طبيعته وبه يكون إنسانا ، من هنا تنتهي إلى رفض إشباع اللذة الحسية أو إرضاء الشهوة البهيمية غايةً عليا ينشدها الإنسان ، أما التخلص من الحياة فمعجزٌ ويأس لا يليق بإنسان سليم ؛ إن الحياة شرط الفضيلة ، وهل تستقيم الفضيلة بغير إنسان حي ؟ إذن فالمثالية الأخلاقية تستبعد التشاؤم وتقتضى الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة ؛ حيث تنعدم الحياة لا توجد الفضيلة .

على أن نظرة القورينائية إلى الحكيم قد ردت للمذهب بعض قيمته ، وإن خرجت به عن حدود منطقه ، ولكن المذهب سيجد في الأبيقورية ما يبرئه من بعض مأخذه :

٢ - مذهب الأبيقورية

انصرفت الفلسفة بعد ممات أرسطو عن التأمل في الوجود لذاته إلى التفكير في حياة الإنسان ، وترتب على هذه الذاتية Subjectivism أن قنع التفكير الفلسفي بالبحث في الأخلاق وما تقتضيه من اعتبارات ، ومن لم يستطع أن ينسى نفسه ويُفنى في الوجود ذاته ، لا يقوى على إبداع تفكير خالد يتحدى الزمن ، من هنا كانت المدارس التي أعقبت أرسطو إذا عرضت للميتافيزيقا والمنطق والطبيعة لم تدرسها لذاتها ، بل لأنها تمهد للأخلاق !

ويعتينا من ممثلي هذا الاتجاه في ذلك العصر « أبيقور »
+ ٢٧٠ ق . م لأنه يمثل اللذة الفردية التي تعنينا في هذا البحث ، اتفق أبيقور مع « أرسطوس » في أن اللذة هي الخير الأسمى ، وأن الألم هو الشر الأقصى ، ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة وجعله أرحب مما كان عند القورينائية ، فشم على يده لذات الحس ولذات العقل والروح جميعا ، وتمشيا مع مذهبه السادي في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ويمكن لها ، وصرح بأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه ينشد اللذة منساقا بفطرته

دون تدخل من عقله أو ثقافته ، وما يستطيع العقل أن يتصور خيراً إلا وكان مقترناً على الدوام بعنصر حسي ، فالإنسان يلتمس اللذة بطبيعته ، ويسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها ، وكل لذة خير ما لم تقترن بالألم فتصبح من أجل ذلك شراً ، أو وسيلة سيئة للسعادة ، وإذا نجمت عن الألم لذة وجب طلبه ، وبهذا استحال « مذهب اللذة » إلى « مذهب في المنفعة » ، يرى المثل الأعلى في طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع يبقى مدى الحياة .

وهكذا أصبح الإنسان لا يرفض لذة إلا من أجل نتائجها الألبية ، ولا يختار ألماً إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ، وأكد « أبيقور » أنه لا يقصد باللذة إلا ما يقصده الرجل البسيط السوي حين يتحدث عن متعه الحسية ، لأن استبعاد نداء الشهوة من فكرة اللذة يسلبها مغزاها ، ولكنه يرى أن الحكيم هو الذي يعمل على ضبط نزعاته ، ويعرف ما يستحق الإشباع منها وما يستحق القمع ، وإذا كان الجسم يتعرض للألم ولا يستطيع أن يقفاده فإن العقل يستطيع أن يحثف من حدة الألم الجسماني بما يهيئه للإنسان من قدرة على تذكر اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة ؛ من هنا نشأت التفرقة بين كَيْفِ اللذات عند أبيقور ، ووضوح الخلاف بين مذهبه من ناحية والمذهب الحسي

الدارج كما يبدو عند القورينائية من ناحية أخرى ، ذلك أن مذهب أبيقور يمتاز بالاعتراف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي والتوقع السابق للمستقبل ، ومن هنا رأينا الحكيم الأبيقوري ينشد نوعاً من السعادة المتصلة والطمانينة الدائمة ، ولا يفتن بلذة الحس الراهنة .

وإذن فاسمى الذات عنده ما كان عقلياً ، هذه النظرة تتصل برأى أفلاطون في جمهوريته حين حقر من لذة الحس ، إلا أن أفلاطون قد رأى أن مجرد التخلص من الألم الناشئ عن الحاجة يأخذ الحسيون خطأً على أنه لذة ، ومرّد هذا الخطأ عنده إلى إحراك خاطيء illusion يتولد عن التباين القائم بين الحالتين ، أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يمدد الوجدان اللاذ المادى بالحياة التي لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وإذا كان أرسطوبوس والقورينائية من ورائه قد التمسوا اللذة الحاضرة وأشفقوا من التقيّد بالمستقبل فطالبوا بالتحرر من عبوديته ، فإن أبيقور يصرح بأن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ، وأن حرية الإنسان لا تقوم إلا في التماس غاية تكون هدفاً للحياة كلها حرص أبيقور في كل هذا على تحصيل اللذة ، والذات عنده إيجابية تتمثل في متع الحس ، وسلبية تتمثل في الذات الباطنية التي تبسّد في الخلو من الانفعال ، هذه هي الطمانينة السلبية

أو الأتركسيا Ataraxia المعروفة عند الأبيقورية ، أو الأباتيا Apathia التي يشاركون فيها الرواقية ، وهي التوازن الباطني وهدهود العقل والتحرر من الانفعال الذي ينشأ عن التأمل في غايات الحياة لذاته ، وهذه اللذات السلبية أعظم ديمومة ، ومن ثم كانت أسى مكانا ، وإن كان للذات الحسية مكانها الأول عند الأبيقورية على ما أشرنا من قبل .

ومهمة الفلسفة أن تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهدهود العقل وتُحرّره من المخاوف ، فإن أعظم ما ينتاب الإنسان من وجوه القلق الذي ينشأ عن توقعه للمستقبل سرجه إلى خوفه من الموت وخشيته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن تفاديها إلا بدراسة الكون ومكان الإنسان منه ، أي بلم الطبيعيات وبه يتحرر الناس من شر الخرافات وشقاء الأوهام . وقد وجد أبيقور الخلاص في مذهب الجوهر الفرد Atomism عند « ديموقريطس » + ٣٦١ ق . م وهو الذي يفسر الكون بطريقة آلية خالصة ، ومن ثم تكون الآلهة عديمة الجدوى مع أن أبيقور يسلّم بوجودها وظهور أطيافها في أحلام اليقظة والنام على السواء ، ولكنه لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها لأنها مقدسة خالدة ، وما يجوز لمثلها أن يهيجها الغضب

أو يمسخها الرضا أو يسبب لغيره ألماً ؛ فإذا زال الخوف من شيء يعقب الموت ، بقي الخوف من الموت نفسه . ومرد هذا عند أييقور إلى خطأ في التفكير ، فنحن نخاف ملاقات الموت مع أن هذا التلاقى لن يكون أبداً ، عندما نكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا .

وتمشياً مع هذا المنطق أوجب أييقور أن يتجنب الإنسان كل ما يؤدي إلى القلق أو الانفعال حرصاً على طمأنينة نفسه ، ومن ثم لا يهتم بالحب والزواج ، ولا يساهم في الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا في ظروف استثنائية ، وليس في هذه الدعوة من بدع طالما كان أييقور ينشد — على ما عرفنا — لذته الفردية ، أى منفعته الشخصية .

بل إن مسaire المنطق النفي تأدت به إلى تشويه الفضائل التقليدية باسم المنفعة الذاتية ، فالحرص على العفة والاقتصاد في التمتع بالذات الطبيعية مرجعه إلى الخوف مما يترتب على الإصراف في التمتع من قلق وألم ، وبالعفة ينظم الحكيم الأبيقورى شهواته فلا تطنى الذات الدنيا على العليا ، والصدالة — كغيرها من الفضائل — ليست خيراً في ذاتها ، إنها مجرد تعاقد لاتقاء الأذى المتبادل ، فإذا لم يوجد هذا التعاقد أو كان في وجوده مضرّةً جاز

للإنسان الخروج على مبدأ العدالة أو عصيان القانون وهو آمن من عذاب ضميره ، إذ لماذا يطلب الحكيم بتنفيذ هذا التعاقد متى سنحت له فرصة الجور والعدوان وكان هذا في مصلحته ؟^١ والصدقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ، وإن كان الحكيم قد يضحى بحياته في ظرفٍ ما من أجل صديق ، ومع ذلك فالصدقة كثيرها من الفضائل ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة نافعة للسعادة ، ولكن المثل الأعلى عند الأبيقورية — والرواقية — قد اكتمل في أخوة الحكماء ، وبدا وانحرف في انسحاب الأبيقورية من الصراع السياسي والنزاع الخطابي ، والانصراف إلى الحياة البسيطة الهادئة محاكاةً للآلهة في راحتها الأبدية بعيداً عن تلاقي الجواهر الفردة اتفاقاً — أي هذا الذي نسميه دنياها الحاضرة .

ولسكن الأبيقورية قد انحدرت في أواخر حياتها إلى ما كانت عليه القورينائية ، ومن هنا اشتهر أبيقور خطأً بالاستهتار ، وأتباعه أخلق بالانتهاج^(١) .

(١) Cf. Sidgwick, *ibid.*, p. 85 ff. (في لسختنا المريسة

ص ١٧٣ وما بعدها) ثم يارن : W. Wallace, *Epicureanism*, ch. VII :

و كذلك Bertrand Russell, *Hist. of Western Philosophy* (1948),

نلاحظ مما أسلفنا أن الأخلاق عند الأبيقورية قد تجمعت في تأويل فكرة اللذة ، وأن اللذة عندهم هي لذة الآن الذي هم فيه — حسية أو عقلية — على نحو ما ذهبت القوريفائية ، وأنهم آثروا لذات العقل والروح على لذات الحس ، لأن الحس لا يقوى على تذكر لذة مضت أو توقع لذة مقبلة ، وأن فكرتهم عن اللذة سلبية وليست إيجابية ، هدفهم أن يحققوا للإنسان حالة الطمأنينة التي تقوم على الخلو من الألم وتغاضى القلق والمتاعب ، أما السعادة الإيجابية فليست في مقدور البشر ، هذا إلى أن اللذة عندهم لا تكون في تعدد الرغبات وإرضائها أو تكثير الحاجات وإشباعها ، لأن التمدد يجعل إشباعها متعذراً ، إنه يعقد الحياة ولا يضيف إلى سعادتنا شيئاً ، فمن الحكمة أن تقلل رغباتنا وحاجاتنا ما أمكننا ذلك ، إن الحكيم الذي يعيش على كسرة من الخبز وشربة من الماء يستطيع أن يمجا مع « زيوس » في غمرة من السعادة ، إن البساطة والبشاشة والاعتدال والعفة خير ما يسلم إلى السعادة ، ثم إن المثال الأبيقورى وإن كان يتضمن إمكان التصرف بنبل وسمو ، إلا أنه في صميمه أنانى أثر ؛ إنه يقوم على الفردية للتطرفة ، ويتطلع إلى هذا النبل من خلال الذات^(١) .

. Stace , W.T. ibid, p. 358 ff. (١)

تعقيب :

حسبنا في التعقيب على ما أسلفنا أن نقول إن المذهب الأبيقورى في اللذة الفردية حسى في أكثر مقوماته ، وفيه توافرت سواءت المذاهب الحسية في مجال الأخلاق بوجه خاص ، فقد التمس اللذة واعتبرها معيار القيم ، حوّلها إلى منفعة شخصية ذاتية وتفهّم الفضائل المعروفة في ضوءها ، أى في ضوء أمانيته فأحالها إلى ردائل ، وأنكر وجود خير في ذاته فيسّر له هذا أن يحصل الفضائل أداة لإشباع رغباته وتحقيق مصالحه ، وما لهذا وجدت الأخلاق .

ويتميز المذهب الأبيقورى بظاهرة شاركة فيها معاصروه من الرواقية والشكاك ، وهى أن الأخلاق عندهم جميعا سلبية وليست إيجابية ، أقصى أمانيتهم أن يحققوا للفرد نوعا من طمأنينة النفس وهدوء العقل وصفاء البال ، ويبدو هذا فيما أشرنا إليه من أتركسيا وأباتيا ، من أجل هذا آثروا أن يقطعوا صلّتهم بالعالم ويتعدوا عن زحمة الدنيا وضجة مشاغلها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ذلك أدعى إلى تنادى الانفعال الذى يعكس صفو النفس ويقضى على سعادة الإنسان ، هذه النقطة أقرب ما تكون إلى أخلاق النساك والصوفية ، وليست أخلاق الرجل الذى يلتمس سعادته

في الكفاح ، ويجد لذته في تحقيق مثله العليا التي تتطلب جهاداً
مريراً وصبراً طويلاً ، وحقيقة أننا لا نميل إلى مذهب نيتشة
+ Nietzsche ١٩٠٠ في جلته ، ولا نرحب بدعوته التي صور
فيها مثله الأعلى قائماً في إرادة القوة Will to be mighty وقهر
للنفسين والسير على جثهم في غير فرق ولا رحمة ...

لا نرحب بهذه الدعوة التي تردنا إلى ما يشبه حياة الغابة ،
ومع هذا فإننا نقدر دعوته إلى الاعتزاز بالقوة ، واحتقار الضعف
وحب الصراحة وكرهية الكذب والنفاق والخداع وأنصاف
الحلول ونحو هذا بما لا غنى عنه في حياة « السوبرمان »
أو الإنسان الأعلى ، وإن كان الأصل في دعوته أنها تقوم على
الأنانية السافرة وتوكيد الذات ، والتمبير عن الفردية المتطرفة وهي
لا تتفق مع نزعتنا الأخلاقية^(١) ، بيد أن ضيقنا بالجانب السلبي
في الأخلاق الأبيقورية يكاد لا يقل عن نفورنا من قسوة الفردية
للسرفة في مذهب نيتشة .

هذا إلى أن اللذة الفردية تقضى على فكرة الواجب — على
النحو الذي أشرنا إليه في تعقينا على المذهب القورينائي .

(١) توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها من

حسبنا هذا عن مذهب الأبيقورية ، ولنتابع حديثنا عن
اللذة الفردية كما تبدو في مطلع العصر الحديث عند توماس هوبز
فإن المنفعة الشخصية التي بدت نوانها في مذهب « أبيقور » قد
نمت ومكنت لنفسها في مذهب هوبز ومن جرى مجراه ، ثم
اتسع مدلولها ولكنه لبث مكينا عند بنتام ، وأخذت سعة المدلول
تؤثر في ثباته عند « مل » و « سدجويك » فلنعرض آثار
هذا التطور الذي أدرك فكرة المنفعة .

٣ - مذهب توماس هوبز

سار هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes في النزعة الحسية
المادية إلى أقصى آماها ، فأنكر الروح ولواحقها ، ولم يعترف
بوجود النفس مستقلة عن الجسم ، واعتبر إحساسات الإنسان
وأخيلته مجرد « مظاهر » لحركات في أجزاء جسمه الداخلية ،
وسرّد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، ومرجع هذين إلى
الدورة الدموية ، فكل إحساس يحرك الدم يثير في الإنسان
لذة ، فإن عاق دورة الدم أثار ألماً ، ومرجع تصرفات الإنسان
إلى غريزة حب البقاء ، وجميع الدوافع الإنسانية ترى في نظره
إلى حب الذات ، وأم ما في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية
أن شهوات كل إنسان ورغباته تتيجه بطبيعتها إلى حفظ حياته
أو إلى هذا التمدادى في حفظ الحياة تمادياً يشعر به وكأنه لذة ، وهذا
يقضن المرء من الألم ، ولا يميز هوبز بين طلب اللذة التفرىزى
باعتباره حالة سيكولوجية واقعية ، وبين طلب اللذة للقصود
باعتباره تعبيراً عما ينبغى أن يكون ، ويرد الانفعالات التى يبدو
أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ،
فالشفقة عنده حزن لمصائب الآخرين مرده إلى أن الإنسان

يتصور أن المصيبة نفسها قد نزلت به ! والحرص على أداء الواجب مرجعه إلى الرغبة في الظفر بما يقترب على اتباع الواجب من منافع ، والإيجاب بالجمال إيجابا قد يبدو أنه مجرد عن الهوى هو في الواقع شعور بلذة متوقمة ! ليست العيرية Altruism في حقيقة أمرها إلا أنانية مقنعة ! والناس إذا لم ياتمسوا اللذة الراهنة رغبوا في اكتساب القوة أداة لإدراك اللذة المقبلة ، فيستشعرون بهجة مردها إلى مزاولة القوة التي تدفعهم إلى ما نسميه فعلا خيرا ، ويميل الناس الاجتماعية ترجع إلى الرغبة في تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، أو ترد إلى الرغبة في اكتساب الشهرة أو المجد ؛ والإنسان يفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، ولكنه بفطرته محتاج إلى التعاون للتبادل ؛ والخوف للتبادل بين الناس ينتهي إلى الرغبة الطبيعية في الاشتراك في التحالفات السياسية وقبول الالتزامات التي تستلزمها ، ونفور الإنسان الطبيعي من الاجتماع بغيره من الناس تشهد به تصرفاته ودلائها على رأيه في أقرانه من الناس ، فهو فيما يقول هوبز « إذا هم برحلة سلح نفسه ، وإذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى إذا استقر في بيته أقل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وحراسا على الأمن مزودين بالسلاح ليثأروا من كل

أذى يمسه ١٠٠٠ « الإنسان ذئب حيال أخيه الإنسان ، إذا تهيأت له القوة اعتدى على من دونه واستحوذ على غير ما يملك ، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة لبلوغ مآربه ، كان هذا حاله حين كان هجيبا ولم يزل هذا حاله متمدينا ، إن المدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت المدوان بستار من الأدب ، وأحلت النميمة أو القصاص في ظل القانون مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفضالة ١٠٠٠ !

إذن فما الذى ينبغى أن يفعله هذا الإنسان حتى يأمن على نفسه ويطمئن إلى مصالحه ؟ إنه أنانى بفطرته نافر من الناس بطبعه ، ولكنه يعيش معهم جنبا إلى جنب ، والأفعال الإرادية عند الناس تهدف إلى حفظ حياتهم وتحقيق لذاتهم ، فليكن هذا هو غاية الإنسان التى ينبغى أن يحققها سلوكه ؛ إن غاية الأفعال الإنسانية تمجدها طبيعة الإنسان ولا يملها عقله ، حسبُ العقل أن يرشده إلى الأساليب التى تمهد لتحقيق غاياته في حفظ بقائه وتحقيق لذاته — وإلى هذا ذهب القورينائية والأبيقورية من قبل — وبهذا العقل نفسه يلتمس الإنسان الأمان من أجل مصلحته الذاتية ، ومن هنا وجب أن نلتمس السلام فإن عز السبيل وجب تحقيقه عن طريق القتال ، إنه تعاقدٌ بين الناس غايته تحقيق

مصالحهم الشخصية ، وللتوصل إلى ذلك قد يتغلب الإنسان عن بعض حقوقه الطبيعية أو يتنازل عن منفعة عاجلة في سبيل منفعة آجلة تكبرها ، ويضطر إلى أن يكون صادقا أميناً متسامحاً عادلاً باراً لمهوده ، ينأى بنفسه عن سب الآخرين وتحقيرهم أو الزهو والغطرسة عليهم ... وغير هذا مما يتلخص في هذه القاعدة : لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به .

ولكن هو يزل لا يدعو إلى طاعة القواعد الأخلاقية لذاتها ، بل لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية ، بل إنه يرى أن اتباع الإنسان لقواعد الأخلاق مرهون بمراعاة كافة الناس لها ، إذ ليس من العقل في شيء أن أسبق إلى أداء نصيبي في عقد متى ساورني شك معقول في أن الطرف الثاني لن يقوم بعد ذلك بتمهدياته ! ولا يمكن للإنسان أن يقصر بغير ذلك إلا متى كان في مجتمع يوقع العقاب بكل من لا يقوم بتمهدياته في العقد ، ولا يكون هذا إلا بقيام « سلطة عامة » لها من القوة والسيطرة ما يُلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق التي تكفل المصلحة المشتركة بينهم ، فإن مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها في حفظ الذات :

أن يكون الإنسان ساذجاً فيقوم وحده دون غيره باتباع:

القواعد الأخلاقية لصالح الآخرين ، وبذلك « يحمل نفسه
فريسة لغيره » .

أو أن يكون متمنياً بحيث يرفض اتباع هذه القواعد مع
اطمئنانه التام إلى أن الآخرين سيتبعونها ، وهو بهذا لا يلتمس
السلام ولكنه ينشد القتال .

وقد عاش الناس قبل قيام الحكومات في حالة من الهمجية
لا مكان فيها لحق أو باطل ، لعدالة أو ظلم ، وهي حالة حرب
يتخفz فيها كل فرد للعدوان على جاره ، إنها حالة خلو من القواعد
الأخلاقية تتمثل فيها التماسه والشقاء ، ومن أجل هذا كان أول
واجب يمليه حب الذات القائم على العقل أن يخرج الإنسان
منها إلى حالة السلم الذي يتهياً في ظل دولة منظمة ، وهذه الدولة
إما أن تنشأ عن تعاقد بين المواطنين على طاعة حاكم مطلق أو مجلس
يقوم متحداً بشئون الحكم ، وإما أن تنشأ بالاغتصاب عن
طريق القوة التي تمكن الظافر من إخضاع المغلوبين لأمره ،
وفي كلتا الحالين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تتحمل
نزاعاً ، إنه مسئول أمام الله وحده عن أداء واجبه في تحقيق الخير
لرعاياه ، وأوامره هي مقياس الصواب والخطأ ومستوى الخير
والشر ، إنه يمثل الهيئات التشريعية والقضائية والتنفيذية والدينية

معاً ، بهذا يصون أمن البلاد ويقبها شر الفتن الدينية والحروب الأهلية ، وبهذا هاجم « هوبز » حرية الاعتقاد الدينى والمجالس النيابية فى سبيل الأمن الذى يحقق مصلحة مشتركة يفيد من ورائها كل الأفراد ، ومن أجل هذه الغاية رحب باستبداد الحاكم ورأى أن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهو خطر يفوق كل ما فى التشريع والإدارة من نقائص ؛ وصرح هوبز بأن نداء الضمير الفردى مدعاة لهذه الفوضى ، ومن هنا ارتد الإلزام الأخلاقى فى مذهبه إلى سلطة خارج الذات ، هى السلطة السياسية .

من هذا نرى أن مذهب هوبز يقوم نظرياً على مبدأ الأثرة ، وخلاصته أن من الطبيعى ومن ثم يكون من المعقول ألا يقصد سلوك الإنسان إلا لحفظ حياته وتحقيق لذاته ، بينما تقوم الأخلاق الاجتماعية على القوانين والنظم التى تضعها السلطة السياسية ، وبهذا يؤكد المذهب نسبة الخير والشر بمعنيين ، هما من ناحية غرض الرغبة والنفور عند الفرد على التعاقب ، أى أنهما يتغيران بتغير الأفراد ويختلفان باختلاف ظروفهم ؛ ثم إن الحاكم السياسى — من ناحية أخرى — هو الذى يقرر الخير والشر لمواطنيه .

وقد أثار هذا الوجه من المذهب معاصري هوبز وخلفاءه على
السواء ، فاتفق هؤلاء جميعاً على أن يفسروا الأخلاقية تفسيراً مضاداً
يهدمون به مذهبه ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .
وهكذا بدأ الإنسان في مذهب هوبز همجياً شريراً غير
مدنى بالطبع ، أناانياً يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من
الاجتماع بغيره من الناس ، ولكن مصلحته اقتضت أن يتنازل
عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يحققها اجتماعه بغيره
من البشر ، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام .
ومن هنا كان العقد الاجتماعي عنده ، قوامه الأثرة التي تقر
التضحية بخير عاجل في سبيل خير أجل يكبره ، ولا سبيل إلى
احترام هذا التعاقد إلا عن طريق حاكم مستبد مطلق يجتمع في
يده كل السلطات ، ويخضع لأوامره جميع المواطنين^(١) ، فحسبنا
هذا بياناً لمذهب هوبز ، ولننقب عليه بكلمة خاطفة عسى أن
يوضح مدى الحق أو الباطل في مذهبه .

تفتيب :

كان هوبز مؤدباً للأمير الذي تولى عرش إنجلترا باسم شارل
الثاني عام ١٦٦٠ ، وكانت إنجلترا في ثورة على حق الملك المقدس

. Sidgwick, ibid., p. 163 ff. (١)

في خلافة الله على أرضه ، ودكت الثورة عرش الملكية وأنشأت على أنقاضها جمهورية يتزعمها « كرمول » وفي سورة المطالبة بالحرية والديمقراطية وضع هوبز فلسفته السياسية التي ضمنها مذهبه الأخلاقي ، كانت في جملتها رداً على الاضطراب السياسي الاجتماعي الذي تعانيه بلاده ، فصور الدولة تنينا عظيماً^(١) تتلاشى معه إرادة الأفراد وتمسى ضمائرهم . إنه لا يعترف بدعوى القائلين بأن للملكية أمانة إلهية ترتفع فوق كل جدل ، ولكنه يراها ضرورة اجتماعية لا مفر منها لكل مجتمع يطمح في الأمن والاستقرار ؛ من أجل هذا يقيمها على الاستبداد ويضع في يد صاحبها من القوة والسيطرة ما يمكنه من إشاعة الأمن وتحقيق الخير لمواطنيه ، وبهذا يأمن المجتمع هجية أفراده ونفورهم الطبيعي بعضهم من بعض ، ويتقى شرم الذي تدفعهم إليه فطرة طبيعتهم . . . ومعنى هذا كله أن هوبز قد فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه الأخلاقي ، فكان مذهبه في اللذة الفردية صدى حالة عارضة سرت بوطنه . وإذا كان « سدجويك » يرى في هذا المذهب « أصالة وقوة واتساقاً واضحاً » فإننا نرى قيمته تاريخية أكثر منها قيمة علمية ؛ وقد كانت حالة بلاده عرضاً طارئاً لم يلبث أن زال ، وكان كذلك

(١) عنوان أشهر كتبه : Leviathan (1650) أي التنين .

مذهبه الذى إذا اعتبرت شيعته بسد هوبز إن أقوى فضل لهذا المذهب أنه كان مثاراً لنقد جيلين من المفكرين الذين أرادوا أن يقيموا الأخلاق على أسس فلسفية نجاءت مذاهيبهم في صورة ردود على مذهب هوبز ومغالطاته ، ولم يعيش مذهبه الدكتورى بعده ، بل من وطنه سارت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوربية ، ولما كانت فكرته عن العقد الاجتماعى مرتبطة بمذهبه فى اللذة الفردية رأينا أن نقف عندها قليلا :

حاول هوبز أن يوفق بين فكرته فى الحكم المطلق ونظريته فى العقد الاجتماعى ، ولم يجعلها استبدادية دينية أساسها حق إلهى مقدس ، ولا شعبية دنيوية على النحو الذى بدا عند روسو + ١٧٧٣ J.J. Rousseau فيما بعد ؛ إنهما يتفقان فى نظرية العقد الاجتماعى ويختلفان فيما عدا ذلك ، فالإنسان عند هوبز همجى أنانى شرير بطبعه ، ينفر بفطرته من الاجتماع بتغيره من الناس ، والتعاقد إنما جاء من رغبة كل فرد فى أن يأمن على نفسه من شر أخيه ، أى لىكى يحفظ بحياته ويحقق منافعه ، أما « روسو » فقد رأى أن الإنسان بطبيعته أليف ودود ، إنه خير بفطرته ، والتعاقد إنما جاء من رغبة الأفراد فى توحيد جهودهم للعمل لصالح الإنسانية ، وغاية هذا التعاقد التسوية بين الأفراد

في الحقوق والواجبات ، ومن هنا كانت ديمقراطية الحكومة
وحق الناس في التمرد عليها إن أفسدت الحكم ولم تحقق الغاية
المرجوة من وجودها ، وقد سبقه جون لوك في القول بقيام الدولة
على أساس من التعاقد الاجتماعي بين الأفراد لصون حياتهم
وحماية أملاكهم ، والشعب ممثلاً في أغليته هو صاحب الرأي في
حكومته ؛ كما أن سبينوزا + Spinoza ١٦٧٧ قد كتب يؤيد
الديمقراطية في نفس الوقت الذي أيد فيه هوبز الدكتاتورية
المطلقة ، وجاء روسو بعد ذلك فأكمل الجهود المباركة التي بدأها
سبينوزا ، وإن كان هذا قد وافق هوبز في أن الإنسان نفور بطبعه
من الاجتماع بتيره من الناس .

إن الإنسان شرير بطبعه وليس خيراً على نحو ما ظن
روسو ، ولكنه تأزر مع غيره من الأفراد بقية التعاون لدفع
الخطر ... إلى آخر ما يراه « سبينوزا » في هذا الصدد .

وهكذا نرى حين نضع « هوبز » في مكانه بين أصحاب
الفكر السياسي من معاصريه وخلفائه أنه استمد نظريته
السياسية — التي ضمنها مذهبه الأخلاقي — من أحوال بلاده
وصداها في نفسه ، ومن هنا كانت قيمة مذهبه الأخلاقي تاريخية
وليست علمية ، وتداعت وفقاً لذلك فكرته عن اللذة التي تستند

إلى الأنانية الخالصة ، واختفى أنصار مذهبه أو كادوا^(١).

ويشهد بقيمته التاريخية انشغال مفكرى الأخلاق إبان جيلين بالرد على وجهات النظر التى تضمنها مذهبه ، حتى قيل بحق إنه كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة ؛ على أساس مذهب هوبز قام المذهب العقلى الحدسى عند معاصريه من أفلاطونى كامبردج ، ضاقوا برهن الأخلاقية بإرادة الحاكم فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ، وألحوا فى إقرار اليقين الأخلاقى الصادر عن الحدس ، وساءم مكان الأنانية من مذهب هوبز ، فردّوا الأخلاقية إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق .

وشارك هؤلاء فى مهاجمة هوبز وتفنيد أخطائه طائفة من الفلاسفة فى القرن الثامن عشر خارج كامبردج هم دعاة « الحاسة الخلقية » ، فقررروا أن فى الإنسان بطبيعته شعوراً فطرياً نحو الجماعة ، وأدخلوا الإيثار باعثاً على السلوك الأخلاقى ، وفصلوا بين الأخلاقية وإرادة الحاكم السياسى لأنهم ردوها إلى طبيعة الفعل

(١) من الباحثين من رفض اعتبار « ماندفيل » Mandville بل حتى « هلفيتوس » من دعاة مذهب اللذة الأنانى — انظر Mackenzie p. 171

الإرادي ، وردّ آدم سميث + ١٧٩٠ A. Smith وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer بواعث الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية وتعاطف الإنسان مع غيره ضيقاً ومسروراً ؛ وظهرت فكرة الإيثار مع الأثرة جنباً إلى جنب ، أو طمست هذه الأناية وأخفت معالمها عند بعض الأخلاقيين .

وأكد بطر + ١٧٥٢ Bishop Butler أن في الطبيعة البشرية — بالإضافة إلى جانبها الحيوانى الشهوانى — جانباً عقلياً فطرياً يتمثل فيما نسميه بالضمير Conscience ، وظيفته أن يميز بين الخير والشر ، وأن يصدر على أفعال صاحبه وتصرفات الآخرين أحكاماً موضوعية لا تقوم على الهوى ولا تستند إلى الأثرة .

وتطلع أصحاب المنفعة العامة إلى الصالح العام وحاولوا أن يتجاوزوا هذه اللذة الفردية إلى مصلحة المجموع ؛ وجاء « كانت » + ١٨٠٤ Kant ، فلم يقنع بهذه المذاهب كلها وردّ الأخلاقية إلى العقل العملى الذى يدبر حياة الإنسان ، وأقر الواجب « أمراً مطلقاً » Categorical Imperative يستمد قيمته من ذاته ، ولا تتوقف أخلاقيته على ما ينجم عنه من نتائج — لآذة أو أليمة ، نافعة أو ضارة .

بهذا وبغيره خفت صوت الأثرة وغلبه صوت الإيثار ،
واخفت اللذة غايةً عليا لحياة الإنسان ، وسمت فكرة الواجب
واحتلت مكانها في فلسفة الأخلاق ، وأخذ الإنسان يعرف قيمة
حياته كإنسان ، تسيّر سلوكه مبادئ عليا تصدر عن أسس جانب
في طبيعته ، ولا تخضع حياته الخلقية لنزوة طارئة أو هوى مفاجيء
أولئة مغرية أو أنانية مُلحة ؛ بهذا انهدم مذهب اللذة الأثافي ،
وأصبح اتجاه القورينائية والأبيقورية قديما وهوبز وجاسندي
+ ١٦٥٥ P. Gassendi وماندڤيل Mandville ومن إليهم
حديثا قصة تروى عبرةً وعظة — أو هكذا ينبغي أن تكون
نظرتنا إلى هذه المذاهب ، بهذا تسمو قيمة الحياة الإنسانية وتفترق
عن شريعة الغابة .

بل إن من الباحثين من رأى أن هوبز مع غُلُوهِ في لذيته
يمكن أن يشار الشك في دعوته إلى الأنانية ؛ ذلك أنه رأى أن
سعادة الإنسان هي الباعث الوحيد الذى يخرجه بإتيان أفعاله ، فتخلى
بهذا عن توحيده بين السعادة واللذة ، لأن السعادة عنده لا تقوم
في راحة العقل القانع ، بل تقوم في اتصال الأمانى عند الإنسان
بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى^(١) بل لقد

اتتهى هوبز في آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذى يتطلع إلى صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف - ويجب أن تختلف - باختلاف الظروف ، إلا أن قوانين الطبيعة ثابتة أبدية ، إن الظلم والكنود والفسادة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تُفضى إلى الحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة ، وأن يكون السلام أداة لفنائها ...^(١)

من هنا كان شك الباحثين في اعتبار هوبز من دعاة اللذة الفردية ! ولكن الواقع أن روح مذهبه تؤكد هذا الاتجاه الأناني بما لا يدع مجالاً للشك ، وما نظن أننا في حاجة لتأييد هذا الرأي بعد الذى أسلفناه ، وحسبنا أن نذكر أن مذهبه يدور حول حفظ الحياة وتحقيق الذات ، والإنسان عنده أنانى يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، ومصلحته هي التى تدفعه إلى التغلب على نفوره الطبيعي من الناس ، فيجتمع بهم تحقيقاً لمصالحه وإشباعاً لذاته ، والعقد الاجتماعى عنده يقوم على الأثرة الخالصة ، والحكم الاستبدادى مرده إلى أنانية الإنسان التى تستوعب طبيعته وتحتاج إلى من يكبح جماحها ... إلى آخر هذا الذى عرفناه من

. ibid., p. 142 (١)

قبل ، وفي هذا وغيره مما سلف ما يكفي لاعتبار هوبز داعية من دعاة اللذة الفردية لا محالة .

حسبنا هذا تعقيباً على الذين من أتباع الأنانية الفردية ، فإننا سنعود في آخر الكتاب لمناقشة اللذة عرضاً أقصى لرغبات الإنسان ، ومعياراً أسمى لأحكامه الخلقية ، وسترى مدى ما في هذا الاتجاه من زيف وبطلان ، ولنمض الآن إلى الحديث عن اللذة كما بدت في النعمية التجريبية عند أشهر أعلامها . ثم تتبعها بعد ذلك في مظانها من مجالات الفلسفة الحديثة .

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند جيرمي بنتام

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورنت مل

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

هدنا للنوعية في الباب السالف بعرض صورها ومناقشة مصطلحاتها، والإبانة عنها في صورتها الأولى حين كانت لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة، وزيد في هذا الباب أن تناولها بعد أن أصبحت التماسا لسعادة المجموع، وتميزت بمخائص التجريبية التي سادت تفكير القرن الماضي، نعرض في الفصل الأول فلسفتها الواقعية كما بدت عند « جيرمي بنتام » وتحدث عنها في الفصل الثاني بعد أن خفت حدة واقعيها وغزتها على يد « جون ستورتن مل » عناصر عقلية مقننة؛ فإذا فرغنا من هذا عقبنا بعرض صور من النفعية غزت مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين :

الفضل الأول

النقمة عند بنتام

١٧٤٨ — ١٨٣٢

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر — بنتام وروح
عصره — النقمة قبل بنتام — مصادر مذهبه — فضله
على النقمة — مكان اللغة في مذهبه — علم حساب
الذات — مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع
— أساس الأخلاقية في مذهبه — تهدير ومناقضة . .

تمهيد في تجريبية الفرد التاسع عشر:

سادت النزعة التجريبية فلسفة الجزيرة البريطانية منذ عصر
النهضة حتى يومنا الحاضر ، وأخذت هذه التجريبية صوراً شتى ،
حسبنا منها أن نشير إلى صورتها التقليدية التي بدت في القرن
السابع عشر والثامن عشر^(١) ، وبلغت ذروتها في فلسفة هيوم ، ليميز
بينها وبين التجريبية الحديثة التي خلقتها في القرن التاسع عشر ،
وتمثلت عند طائفة من الفلاسفة أشهرهم جيرمي بنتام + ١٨٣٢
J. Bentham و جيمس مل + ١٨٣٦ James Mill و جون

(١) من فرانسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك (ق ١٧)

إلى باركلي وحافيد هيوم (ق ١٨) .

ستورت مل + ١٨٧٣ J.S. Mill — أساطين النفية التجريبية
التي تستغرق هذا الباب — ثم هربرت سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer والسيرلسى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen — من
أعلام النفية التطورية التي سنتناولها في فصل من فصول
الباب التالى .

توقفت التجريبية القديمة إثر رحلة شنها على « هيوم » عام
١٧٦٤ توماس ريد + ١٧٩٦ T. Reid والمدرسة الاسكتلندية
من ورائه ، لم تصمد هذه التجريبية لضغط هذه الحملة ، ولم تُفق
من ضربتها حتى زودها بنتام بفيض جديد من الأفكار أعانها
على أن تصمد للنزاع حتى جاء جون ستورت مل وردة للمدرسة
الاسكتلندية ضربتها بحملة شنها عام ١٨٦٥ على السير ولیم هملتون ،
+ ١٨٥٦ W. Hamilton فاكتسح المدرسة الاسكتلندية من
الميدان ، وكان انتصاره بعد قرن من الزمان انتقاما لهزيمة هيوم
أمام « ريد » عندئذ ثبتت دعائم التجريبية مرة أخرى وأثبتت
أنها أقوى للذاهب الفلسفية المعاصرة وأصلحها للبقاء .

ويعنيان من خصائص هذه التجريبية الحديثة شعبيتها ، لم
تقم على أكتاف العلماء والإحصائيين — كما كان حال للذاهب
الفلسفية المعاصرة — ولم ينهض بها أساتذة في الجامعات أو مفكرون

يشغلون وظائف علمية مرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشتغلون
بمهن حرة عملية ، من هنا تغلغت هذه التجريبية في كل مجالات
التفكير المعاصر ، غزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق
والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعي وغيره من مجالات ،
وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها
طابعها ، بهذا أصابت نفوذاً واسع النطاق لم يتبها لحركة فلسفية
أخرى ، وتمكنت الفلسفة بهذا من أن تنسلل إلى البرلمان وتؤثر
في السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم
حلولاً للمشاكل العملية في شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر
التنوير^(١) وورثت تقاليده في الانصراف عن التأمل العقلي المحض
إلى التفكير في خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

ولكن الواقع أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى
القرن التاسع عشر ، كانت قد استنفدت الكثير من إمكانياتها
النظرية ، كادت تحتفي الأصالة والإبداع من آثار أهلها ، حقيقةً
إنهم لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين ، إنهم لم يعيشوا على استهلاك

(١) أخس ما يعيز عصر التنوير سيطرة العقل على الحياة الإنسانية ،
ولإضاءة عقل الفرد وضيقه بنور المعرفة ، ويعتد عادة من بداية القرن السابع
عشر إلى بداية القرن التاسع عشر ، بدأ في أمثلتها بتجريبية يكون
وهوبز ولوك .

ما تلقوه من أسلافهم من تراث ، لقد ورثوا رأس المال ولسكنهم .
أحسنوا استغلاله ، وقد خلفوا وراءهم قيماً جديدة لما خطر لها في .
الحياة ، وكان فضاهم غاسراً في إخصاب التجربة وتنظيم المناهج
وفتح آفاق جديدة للبحث ، ولكن غلوة هذه التجريبية في
الاهتمام بمادة التجربة قد عرضها لخطر جسيم ، إن الوضع
الصحيح يقتضى أن تسيطر الفلسفة على التجربة وتستغلها لصالح
البحث ، فإذا استسلمت الفلسفة للتجربة وخضعت لسلطانها
استهدفت للإجذاب ؛ من هنا رأينا فلسفة هؤلاء التجريبيين قد
أنحرفت بهم عن المشاكل الفلسفية الرئيسية ، فاستخفوا بالبحث
النظري الخالص ، ووقفوا من المشاكل اللبثافية موقفاً سلبياً
محضاً ، ونقلوا نظرية المعرفة إلى مجال علم النفس ، وسحولوا المنطق
إلى مناهج تجريبية ...

إن التجريبية الحديثة حركة تمتاز بالشمول والسعة أكثر
مما تمتاز بالدقة والعمق ، غزت بالبحث مبادئ جديدة ، وإليها
ندين بالمنطق التجريبي ومناهج البحث وامتدادها إلى معالجة
المشاكل العملية في مجال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وغيرها ، وإن تخلصت عن التجريبية التقليدية التي سبقتها في
مباحثها الإستمولوجية^(١) .

حسبنا هذا عن خصائص التجريبية التي سادت التيارات
العقلية في القرن التاسع عشر ، وسرى في ضوءها مذهب المنفعة
العامّة كما بدا عند بنتام ومل ، فيه تمثلت هذه الخصائص
وتجسّمت ، وكان بنتام بوجه خاص أصدق معبر عن هذه
الخصائص .

بنتام وروح عصره :

من الفلاسفة من يسبق عصره فيعيش بأفكاره غريبا
بين معاصريه ، ومنهم من يجمع في تفكيره أظهر خصائص
الزمن الذي يعيش فيه ، ويمسّن التعبير عنها والترويج
لها فيعيش أليفا بين معاصريه ، وقد كان بنتام من الصنف
الأخير ، وكان مذهبه في المنفعة أصدق تعبير عن روح
عصره ؛ وتميّزت فلسفة العصر بالسعة والشمول ، فالتسعت آفاق
بحثها ، وتغلّقت في شتى مجالات المعرفة ، واصطبغت بالزعة
الحسية التجريبية التي سادت تفكير المصر حتى تضاءلت

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy. (١)

. (1988), p. 47 — 51

إلى جانبها كل نزعة أخرى^(١). وفي بنتام وفعيته تتمثل هذه
الخصائص :

ركز بنتام اهتمامه في فقه القانون ولم يسمُ في ذلك على
تفكير عصره ، بل اعترف بأنه مدين في ذلك المجال لأسلافه
من أمثال « هلفتيوس » و « بيكاريا » ، وعن طريق البحث
في القانون انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة^(٢) وصرفته
نزعته الحسية عن التأمل العقلي المجرد إلى الفلسفة العملية التي
تتمثل في الأخلاق وما يستند إليها من مجالات التفكير
— كالسياسة والتشريع والإصلاح الاجتماعي ونحوه ، من هنا
تغلغلت فلسفته في شتى مجالات المعرفة ، وكان تأثيره الغلاب على
مناصريه ، فالتفت حوله التلاميذ من المفكرين الأحرار ، وكان
أول نفى اجتمع حوله المريدون الذين تألفت منهم مدرسة من
مدارس التفكير تحمل اسمه ، ونشطت هذه المدرسة في شرح مبادئه
الذمعية وتطبيقها على مشا كل الحياة العملية ، والدعوة للمذهب

(١) عاصرت بنتام حركة روحية انحدرت عن الألمان وروج لها من
الأدباء « كولريديج » + ١٨٣٤ ونزعة حدسية مثلها ولم
هملتون + ١٨٥٦ وجيمس ماكتنوش + ١٨٣٢ (من المدرسة
الإسكتلندية) ولكنها حركتان ضيفتان إذا قيستا بتجريبية هذه الفترة .

(٢) Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy (٢) :

وإشاعته في العالم التمددين يمينا ويسارا ، بل تحولت أفكاره إلى برنامج سياسي يلتف حوله جماعة الراديكاليين من الفلاسفة الذين مهدوا لظهور مذهب التطور عند دارون ومذهب الاشتراكية — وبفضل تلامذته كان لأفكاره دورها تحت قبة البرلمان ، وإن كان بنتمام لم يواجه الجماهير ولم يتزعم الحركة الراديكالية إلا في سن الستين لأنه كان حيبا مسرفا في الحياة ، ولكنه استطاع أن يطبق مبادئه النفعية على أعوص المشاكل السياسية والقانونية والإدارية بدقة ومهارة لا نجد لها عند أحد النفعيين نظيرا ، وبفضل ما أوتيته من قدرة على التعبير ، ومهارة في وضع المناهج الكفيلة بدقة التطبيق كان مؤسس النفعية الحديثة غير منازع .

وفي بنتمام ونفعيته تمثلت النزعة الحسية التي سادت تفكير العصر ، استغفره الإعجاب بالعلوم التجريبية ودقتها ، فاستسلم للتجربة الحسية حين استهدف لأخطارها ، وبدا كلفه وحرصه عليها في الموضوعات التي يتوخى بحثها ، والمناهج التي يصطنعها لدراستها ، وفي مذهبه النفعي أصدق مثال يشهد بنزعتة الحسية ، لم يعالج الأخلاق كما تعالج العلوم الصورية — على نحو ما فعل الحدسيون والمقلدون من الأخلاقيين ، وإنما حاول أن يدرسها

كما تدرس العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط الذي تكفله لها مناهج الاستقراء ومقاييسها ، ولم يتطلع إلى تصوير مثل إنسانى أعلى ، بل هاجم معيارية الأخلاق التقليدية ، وحاول وضع علم رياضى لقياس الذات ووزن الآلام التماساً للدقة والضبط ، وتمشياً مع نزعة الحسية سَوَى بين أنواع الذات ورفض أن يفرق بينها كينافاً ... إلى آخر ما سنراه مما يشهد بنزعة الحسية . بهذا وبغيره كانت النفعية أصدق تعبير عن تفكير بنتام ، وكان تفكيره أصدق تصوير لروح عصره .

النفعية قبل بنتام :

بشر بالنفعية الكثيرون من أسلافه ، بل تلقى عن بعضهم رسالتها ، حتى صيغة مذهبه « أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس » قد استعارها بنتام من سابقيه ! إن هذا لا يطعن في الجهد الذى بذله ، ولا يحط من قيمة التراث الذى خلقه ، ولكنه يشهد بأن بنتام كان صدى عصره وابن بيئته .

ولكن كيف تطورت « الفردية » التى كانت طابع مذهب اللذة الأنانى فأصبحت رغبةً فى تحقيق مصلحة المجموع ؟ لعلنا لاحظنا من تمقيتنا على « هوبز » أن الطابع الفردى فى فلسفة

اللذة عند القدماء قد استمر قائماً حتى مطلع العصر الحديث ، وأن هوبز + ١٦٧٩ قد أثار معاصريه وخلفاءه من فلاسفة الأخلاق بنزعتهم الفردية الأصيلة ، ودعوته إلى الأناية السافرة ، وكان من أثر هذا الغلوان أخذت تظهر الدعوة للانصراف عن الأثرة إلى العقل مدبراً للحياة الخلقية ، ووضع الاتجاه إلى فكرة التعاطف الذى يدفع صاحبه إلى مشاركة غيره وجدانياً في مسراته وأحزانه ، وتأتى كدت فكرة الصالح العام معياراً أسمى للفضائل والقيم ، وبهذا تهيأ الجو لتقيام مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل (أباً وابناً)^(١) .

بل أخذ هذا الجو يتكشف قبل توماس هوبز ، إذ بدأ بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon فوضع السياسة والتشريع في أرفع مكان ، وأوجب أن تقوم الأخلاق على نفس المبدأ الذى يقوم عليه التشريع ، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصدارة فى البحث الخلقى ، ولكن بيكون ترك فكرته يعوزها التحديد الذى أضفاه عليها بنتام^(٢) بعد قرنين من الزمان .

كانت فكرة « الخير العام » عند بيكون غاية تهدف إليها

(١) الأب هو جيمس مل + ١٨٢٦ James Mill ، والابن هو جون ستورت مل + ١٨٧٣ John Steuart Mill وقد تلذذ عليهما معاً — وهؤلاء الثلاثة هم أعلام النفعية التجريبية الحقيميون .
(٢) W. Wundt, Ethics, Vol. II., p. 143

أفعال الناس ، ثم جاء « كمبرلند » + ١٧١٨ Cumberland فكان — فى رأى البعض — أول رائد حقيقى لمذهب المنفعة العامة ، لأنه كان أول من أكد « الخير العام للجميع » غايةً عليا ومعياراً أسمى تنقرر بمقتضاه جميع القواعد والفضائل ، وطالب كل إنسان عاقل بأن يقوم بخدمة غيره من الكائنات الأخرى حتى تتحقق سعادة الفرد والمجموع معاً ، وبهذا أضفى « الخير العام » قانون الأخلاق الأسمى^(١) .

وجاء « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury فرفض أن يتصور الإنسان فرداً منعزلاً عن غيره من الناس ، وأوجب النظر إليه من خلال علاقته بمجموع يؤلف هو جزءاً منه ، ومن ثم أنكر رأى « هوبز » الذى ذهب فيه إلى أن الإنسان الخير يسارع إلى نشر الفساد بين أقرانه متى ترك من غير رقابة حكومية ، وصرح « شافتسبرى » بأن الرجل الخير هو الذى تزن دوافعه وميوله بحيث يعمل على ترقية الخير للمجموع ، فلا تقوم خيريته على أفعاله الخارجية من نتائج نافعة ، إن الخير عنده هو الذى تنزع ميوله ووجداناته من ذاتها وبغير إكراه خارجى إلى العمل على تنمية خير المجتمع الإنسانى أو سعاده ، بشرط ألا تطفى الدوافع

(١) Sidgwick, op. cit., p. 174

التي تنزع إلى المحافظة على الفرد ، فإذا وُجد التوازن بين بواعث الواجب ودوافع حب الذات ، سعد الفرد وتمحقت الخيرية ، وكان مقياس الأخلاقية قائما في النزوع إلى تنمية الخير العام للجنس البشري ؛ وهذه الوجدانات الاجتماعية المجردة عن الهوى ، النزاعة إلى خدمة الآخرين ، تحتل في الحياة الإنسانية مكانا ممتازا ، وتوافرها يحقق التمتع الذاتي ، والافتقار إليها شقاء وبلاء مؤكد ؛ وفي مذهبه في الحاسة الخلقية Moral Sense يقر بأن الإنسان يجب الخير لذاته أو لجماله ، لا لما يترتب على إتيانه من لذات أو منافع ، وينفر من الشر لذاته أو لقبهه ، لا لما ينجم عن ارتكابه من مضار أو متاعب ، ذلك لأنه كان يوحد في فلسفته بين الخيرية والجمال^(١) .

وتابعه في هذا التيار تلميذه « هاتشيسون » + ١٧٤٦
F. Hutcheson الذي هذب آراءه وجعلها — فيما يقول
سدجويك — مذهبا من أكثر المذاهب الخلقية التي بين أيدينا
إحكاما وإتقانا ، وعن طريقه أثرت هذه الآراء في تفكير
« هيوم » + ١٧٧٦ D. Hume واتصلت بمذهب المنفعة
العامة ؛ رد هاتشيسون — مع أسجاده شافيسيري — الحاسة الخلقية

إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيًا ، ورأيا أن الذوق الخلقى
المفروض في فطرتنا يلزمنا بإتيان كل فعل مفيد للمجتمع ككل ،
وأن ما يفيد المجتمع على هذا النحو هو ما ينزع إلى تحقيق « أكبر
تسقط من السعادة لأكثر عدد من الناس » ؛ استخدم هاتشيسون
هذا التعبير الذي أصبح شعار النفعية للتأخرة ؛ ولكن نفعية
هاتشيسون وأستاذه تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام غايةً
لها ، وتسمو بالإحسان للغير والمشاركة الوجدانية حتى تغلب نداءها
على صوت الأنانية عند التعارض ، وهو رأي يتفق مع نزعتهما
الحدية الخالصة ؛ أما النفعية عند بنتام ومن ذهب مذهبه فإنها
تقوم أصلا على بواعث فردية ترتد إلى الأثرة ، وهو اتجاه يلائم
نزعتهم التجريبية ويتسق معها^(١) .

بل ظهر في عام ١٧٣١ مقال وضعه جون جاي J. Gay
عن مبدأ الفضيلة أو الأخلاقية الرئيسية ، فاعتبره البعض أوضح
تعبير عن الموقف النفعي في عصره ، وعلى هذبه كتب بروان
Brown وتكر Toker وباليه Paley وغيرهم من ممثلي النفعية
اللاهوتية ، وسنعود للحديث عنها فيما بعد .
وفي سنة ١٩٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

. Cf. Wundt. op. cit., p. 168. ff. (١)

D. Hume عن الأخلاق في الكتاب الثالث من بحثه في الطبيعة البشرية *Treatise of Human Nature* ، وفي عام ١٧٥١ نشر كتابه « بحث في مبادئ الأخلاق » *Inquiry concerning the Principles of Morals* وضمنها وجهتين مختلفتين من النظر ، ولكن كتابه الثاني أقرب إلى التعبير عن رأيه الصحيح ، ويبدو دُتوه من النفعية عندما يعالج البحث في الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث في بحثه الأول إلى الأناية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاي » وهارتلي وبروان وتكر وباليه وبنتام وجيمس مل ، أما في كتابه الثاني فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات الغيرية الأصيلة وميول الأثرة السافرة ، واعتبر الإحسان المجرد عن الهوى نزعة طبيعية خالصة ، ومع أنه لم يحسن استخدام المبدأ النفعي الذي سلم به ، إلا أن بعض مؤرخيه قد اعتبروه مؤسس النفعية من بعض وجوهها^(١) .

وبين الكتابين السالفين نشر دافيد هارتلي *D. Hartley* بحثاً تحت عنوان : « مشاهدات على الإنسان » (١٧٤٩) هذب فيه نظرية تداعي المعاني ، وكان يوجب أن يسترشد السلوك

. Cf. Plamenatz, op cit, ch. II. (١)

الإنسانى بالكتاب المقدس لا بالتأجج التي تترتب على أفعال الإنسان ، ولكنه سلم بمبدأ المنفعة ، وسبق بنتام في إثارة البحث في حساب اللذات ، كما سبق مل إلى التفرقة بين أنواع اللذات كئيفاً ، ومن هنا كانت قيمته في تاريخ النفعية .

هؤلاء هم أظهر المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنتام ، وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأ إلى إن جون لوك J. Locke كان بكتابه « بحث في العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية الإنجليزية ، وليس أدل على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ السعادة القصوى ، وإن كان لتجربيته خطرهما الملحوظ في تطور النفعية^(١) .

مصادر مزهيب :

ومن مؤرخى « بنتام » من يرى انه بدأ حياته العقلية بمجموعة قليلة من الأفكار ، أخذ أغلبها من « دافيد هيوم » وبعضها من « هلفتيوس » + C. A. Helvétius و « بيكاريا » Beccaria و « بريستلى » Priestley ، فقد زار بنتام الجامعة

(١) تارن في هذا مادة Utilitarianism في Encyclopedia of Religion & Ethics مجلد ١٢ طبة ١٩٢١ وكذلك : Albee, Hist. of English Utilitarianism.

التي تمخرج فيها « اكسفورد » ليصوت في انتخاباتها النيابية ، فوجد في مكتبته على كُتب من كليته Queen's College نسخة من كتيب وضعه في ذلك الوقت « بريستلي » تحت عنوان : « مقال عن الحكومة » ، وفي هذا الكتيب وجد بنتام العبارة السحرية « أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » . ويسجل بنتام هذا الحادث الخطير في حياته بقوله « إنه بهذا الكتيب ، وبهذه العبارة التي تضمنها ، تحدت مبادئ الأخلاق — خاصةً وعامةً — من هذا الكتيب بل من تلك الصفحة أخذت هذه العبارة لفظاً ومعنى ، وهي العبارة التي غزت أنحاء العالم المتقدمين » هذا ما يقوله بنتام ، ولكن مؤرخيه من أمثال السير لسلي ستيفن L. Stephen وهاليفي Prof. Halévy ومونتاج Dr. Montague متفقون على أن بنتام وجد هذه العبارة عند « بريستلي » ولكنها ليست من وضعه ، إن واضعها الحقيقي هو « فرنسيس هاتشيسون » السالف الذكر^(١) . بل إن بنتام نفسه ليعترف في هذا بفضل دافيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume فيصرح بأن قراءته لكتابه « بحث

cf. J. Plamenatz, The English Utilitarians (1949). (١)

p. 47. وبارن B. Russell في كتابه السالف الذكر ص ٨٠٢ .

في الطبيعة البشرية « نهبته إلى ما لفكرة المنفعة في السلوك
الإنسانى من خطر ، وأزالت عن عينيه غشاوة طالما حجبت عنها
هذه الحقيقة ، وكان فضله بمد هذا في التمسك بالفكرة وجعلها
أساس تفكيره وقوام مذهبه^(١) .

هذا إلى أن بنتام قد راقه من « هوبز » نظرتة إلى طبيعة
الإنسان ، فقد صورها كما بدت في حالتها الفطرية الأولى قبل أن
تخضع لقانون ، وسار في مذهبه الواقعى من الإنسان الذى يعمل
بوحى من فطرتة ، إلى الإنسان الذى يسير بمقتضى قانون ، إن
الإنسان عنده شريـر بفطرتة ، وليس خيراً بطبيعته كما ذهب
روسو + J. J. Rousseau ١٧٧٨ بعد ذلك ، وما كان لمشرع
متخصص في العقوبات --- مثل بنتام — أن يعتقد أن الناس
بفطرتهم كرام أختيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم في قدرتها على أن
ترد إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بغير الأخلاق ،
والاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدما بديهية تقرر فيها أن
الناس بطبيعتهم أنانيون — وهذا ما فعله بنتام ، فجاء مذهبه
واقعياً يعبر عن أخلاق السوق والدماء !

Cf. R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy (١)

(1939), p. 53

وارتد بنتام كذلك إلى نيوتن + ١٧٢٧ J. Newton وكان شديد الإعجاب بآثاره العلمية ، كشف « نيوتن » قانون الجاذبية فاعتقد الكثيرون من معاصريه أنه ختم به علم المادة — علم الطبيعة — وتطلعوا إلى إقامة علم للإنسان ، واعتقد بنتام أن مبدأ المنفعة كفيلا بتحقيق هذا الأمل ، إن مبدأ المنفعة ومبدأ الجاذبية متماثلان ! إلى هؤلاء ترد أصول مذهب بنتام ، في تفكيرهم ووجدت نواته ، ولكن بنتام هو الذي تمهد نموها حتى استقامت مذهبا كاملا .

فصل على النفعية :

إذا كنا نتبع عناصر مذهبه إلى أصولها الأولى عند سابقيه ، فليس معنى هذا أننا نسلبه فضله على تدعيم المذهب ونشره ، إنه أول رائد حدد معالمه وأوضح مسراجه ، ومع أنه استعار مبادئه من سابقيه ، فإن فضله بعد هذا غامر ، كانت مهمته أن يضع المناهج التي تمحو المبادئ النظرية إلى خطط عملية ، يقول « لسلي ستيفن » إن بنتام كان يعتقد أن الفرق بين العلم الذي أراد أن يضعه ليحدد الطرق التي يقيس بها تطبيق المبادئ النفعية ، وبين العبارة العامة التي استعارها عن غيره وهي : « أكبر مقدار من

السعادة لأكبر عدد من الناس» كالتفرق بين العبارات التي ذهب فيها أصحابها إلى أن الكواكب السيارة تنجذب نحو الشمس ، وبين قانون الجاذبية الذي يقول إن الأجرام السماوية يجذب بعضها بعضا بنسبة أحجامها طردا ومربع المسافة بينها عكسا ؛ من هنا كانت مهمة بنجام أن يكتشف إلى أي حد وبأية طريقة يستطيع الإنسان أن يقيس الذات قياسا كيميا مضبوطا — بالإضافة إلى فضله في نقد النظم القائمة ومقترحاته بصدده إصلاحها — كان بنجام — بعلم الحساب الأخلاقي الذي سنتحدث عنه بعد — يريد أن يستكمل علم الإنسان على نحو ما استكمل « نيوتن » علم الطبيعة بقانون الجاذبية ا وقد أبان عن أصول مذهبه وقواعده في ثلاثة كتب : المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع — من جزين (١٧٨٩) والثاني — وإن كان قد نشر قبل الكتاب الأول بثلاثة عشر عاما — هو « نبذة عن الحكومة » حمل فيه على مقدمة « بلاكستون » Blackston للتعليقات ، والثالث هو علم الواجب وسنعود إلى الحديث عنه بعد قليل .

وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان في روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « پاليه » Paley كتابه في مبادئ الفيلسفة الخلقية السياسية ، وسنتحدث عنه عند ما نعرض للكلام

على النفعية اللاهوتية — فلاحظ أصدقاء بنتام وتلامذته أن الكتاب يعبر عن كثير من الأفكار التي عالجها بنتام من قبل ، فأغروه بالعودة إلى إنجلترا ليتمكن لشهرته بين مواطنيه . وفي عام ١٧٨٩ نشر بنتام « مدخله » الذي كان قد كتبه قبل ذلك بتسعة أعوام^(١) — فكان أعظم ما كتب ، وفيه وضع المبادئ التي توخى بها هداية سلوكه في مقبل أيامه . وكان قد أودع أحد أتباعه مذكراتٍ فنشرها بعد وفاته بعامين تحت عنوان علم الأخلاق أو الواجب (في جزئين) Deontology وفي هذه الكتب الثلاثة أودع خلاصة مذهبه .

ولكن « جون ستورت مل » يعتمد في بحث قصير كتبه عن بنتام أن ناشر الكتاب الأخير « بورنج » J. Bowring قد غيّر في أصول هذا الكتاب كثيرا^(٢) .

وإذا كانت النفعية قد ازدهرت في إنجلترا بفضل الشهرة

Au Introduction to the Principles of Morals and (١)
Legislation انظر طبعة ١٩٤٨ وفيها الكتاب الثاني
Government وانظر مقدمة W. Harrison للطبعة .

(٢) عنوان المقال Essay on Bentham وقد نشر أول مرة في
« مجلة لندن ووستمستر » ثم أعيد نشره في الجزء الأول من
Dissertations . aud Discussions

التي تهيأت له بين مواطنيه ، فقد تكفل تلامذته بنشرها في القارة الأوربية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء « ديمونت » Dumont أحد مريديه وأصفيائه، واستدعى « ديمونت » إلى روسيا ليضع لها دستورا يقوم على مبادئ « بنقام النفعية » ، وفي عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه « جنيف » وفي عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالي بنقام ليضع للبرتغال دستورا شاملا ، وبعدها أعلن بنقام للعالم استعداده لوضع دستور لأي دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة النفعية والتسكين لمبادئها في العالم المتمددين طولاً وعرضاً. (١)

مطامير اللذة في مزهيم :

ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفعل الخير هو الذي يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (أو السعادة) لأكثر عدد من الناس ، هذا هو مبدأ المنفعة ، وهذه هي غاية الحياة المطلقة التي ينبغي أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هي الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد في

حياة الإنسان ، ويتمحول علم الأخلاق إلى علم حساب لتقدير ما ينبج عن الأفعال من لذات وآلام .

أساس اللذة عند بننام — ومن جرى مجراه من النعميين —
فردى أنانى ، يقول فى مطلع الجزء الثانى من مدخله السالف
الذكر : إن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين
شديدين هما اللذة والألم ، إليهما وحدهما مرجع ما ينبغى أن يأتية
من أفعال ، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما
مستوى الصواب والخطأ ، وبعرضهما ترتبط سلسلة العلة والمعلول ،
يتحكان فى كل ما تقوم به من أفعال ، وما يطوف بخواطرنا
من أفكار ، وكل جهد نبذله للتحرر من سيادتهما لا ينتهى بغير
إثبات هذه السيادة وتوكيدها . وصفوة القول أن الإنسان قد
يذهى القدرة على رفض سيادتهما ، ولكنه يبقى فى الواقع عبداً
لها فى كل حال ؛ إن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها
أساساً لهذا المذهب الذى يهدف إلى تحقيق السعادة عن طريق
العقل والقانون .

ويعود بننام إلى تفسير موقفه من اللذة فى كتابه السالف
عن علم الواجب أو علم الأخلاق ، وفيه يصرح (ج ١ ص ١٧ - ٨)
بأن الغاية فى مجال الحياة الخلقية هى السعادة : إن غاية كل كائن

ناطق أن يحقق لنفسه أعظم مقدار من السعادة ، فكل امرئ أقرب إلى نفسه منه إلى غيره من البشر ، وليس في وسع أحد أن يقدر له آلامه ولذاته ، فف نفسه لا بد أن تكون بالضرورة أول ما يمتنيه ، ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله .

ومن أجل هذا يحذرنا بنجامن من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيري لا مصلحة لهم فيه : لا تحلم قط بأن الناس سيحركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم يتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط ولن يقدموا على فعله في مقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة من مادتها الراهنة ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان في ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم ، وما أكثر القرص التي يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك — (ج ٢ ص ١٣٣) .

إن بين مذهب بنجامن الذي ومذهب الزهد والتفكك تبايناً ملحوظاً — فيما يقول تلميذه ديمونت — فإن الزهدة والنسك تفرغهم الذات وتثير في نفوسهم الروع ، لأنهم يعتبرون كل إشباع لرغبات الحس إجرامياً كريهاً ، فهم يقيمون الأخلاقية على الحرمان ، والفضيلة على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

تقوم الأخلاق على عكس ما يحقق المنفعة أو يجلب اللذة ؛ ومن ثمَّ يرضون عن كل ما يقلل متع الإنسان ويسلبه لذاته ، ويضيقون بكل ما يؤدي إلى منفعتهم أو يزيد من سعادته ، أما بنقام فلم يقنع بالدعوة للذة غايةً قصوى للحياة الإنسانية ، وإنما طالب بإشباع الرغبات وإرضائها — لا العمل على تقليدها تمكيناً للسعادة كما ذهب أبيقور اللذي من قبل .

وإذا كان هذا هو مكان اللذة من أفعالنا — حتى ما بدا منها غيرياً — فلماذا لا يعترف الإنسان بسلطانها على نفسه ؟ يقول بنقام إن أكبر ما يبعق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهيمتهما على سلوكه ، هو تأثره بالعبارات الخلقية التي اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة ، : « إن نعمة حديثة هي نعمة معلم الأحداث أو الحاكم ، فهو قوى وحكيم وعارف وقاضل ، أما قراؤه فهم ضماف وحمقى وجهلة وأراذل ، وصوته هو صوت القوي يستمد قوته من سمو حكمة » « وطلسم الجبروت والكسل والجهل قائم في كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، من الضروري أن نكشف عنها القناع في هذه الصفحات ، إنها كلمة « ينبغى » — « ينبغى » أو « لا ينبغى » وقفا لظروف قولها ، عندما نقول « ينبغى أن تفعل كذا » أو « ينبغى ألا تقدم على

فعل كذا ، ألا تكون قد فصلت في كل مسألة في الأخلاق فصلاً حاسماً ؟ إذا كان استخدام هذا اللفظ مسلماً به من كل وجه ، لكان ينبغي أن تحتفى كلمة « ينبغي » من قاموس الأخلاق (ح ١ ص ٣١ - ٢) .

وبمثل هذا يهاجم بنام غير هذا من مصطلحات الأخلاق التي نقرت الناس من الاعتراف بسيطرة اللذة والألم عليهم ، وأثرهما في تشكيل السلوك الإنساني ، فيحمل على لفظ « الإلزام » obligation الذي اشتق من اللفظ اللاتيني obligo الذي يفيد التقييد ؛ من سلطة المتكلم المتمجرف نبتت هذه الكلمة ، وتجمعت حولها سحابة من ظلمة النموض والإيهام ، فوضعت الجملدات الكثيرة لتبديدها . « وفي الحق إن من العبث أن نتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كبريها منقراً ، وبالغاً ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ في نثر آراء قاطمة جازمة في كبرياء حول الواجب والواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر في مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر في مصالحه ، والأخلاق متى أرتى الرشاد وجد من مصلحته أن يبدأ برعاية

بمصالحه^(١) ! (ج ١ ص ٩ - ١٠) .

وهكذا بقرر بنتام أن اللذة تحتل مكان الصدارة في حياتنا الأخلاقية ، وتوجه مع الألم كل تصرفاتنا ، وأن تأثر الإنسان بالعبارات الأخلاقية الخلابة هو الذى يحول دون اعترافه بأثرها الغلاب في سلوكه ، وإلى تصوير اللذة باعتبارها الباعث على السلوك الإنسانى ذهب غيره من النصفين التجريبيين من أمثال جيمس مل + ١٨٣٦ وجون ستورت مل + ١٨٧٣ .

أنكر بنتام - ومن ذهب مذهبه من النصفين - كلمة « ينبغى » باعتبارها ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ، ذلك أن فلسفة الأخلاق وظيفتها وضع قواعد لهداية أفعالنا وإحراز أعظم إشباع ممكن لدوافعنا الفطرية ، ومن الممكن أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزاءات الدقيقة ؛ بهذا أقام بنتام مذهبه الأخلاقى فى اللذة على أساس مذهب اللذة السيكولوجى ولم يجد فى هذا أقل تناقض^(٢) ، وبهذا اتفقت التعارض بين ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن ، إن فيلسوف الأخلاق

(١) ترجمنا النصوص السالفة كلها أو لمحصناها عن كتاب :

J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II, p. 305-308
(طبعة ثالثة) وذكرنا فى سلب كلامنا الصفحات والجزء الذى رجع إليه
هذا المؤلف .

Mackenzie, p. 168-69 note (٢)

لا يقول : ينبغى على الإنسان أن يفعل كذا ، بل يقول : إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا ، وإذا كان لهذا الإنسان نفع من وراء إقدامه على السرقة ، كان غير مسئول عن ذلك ، إن المسئول عنه هو الإخصائي في عقاب المجرمين ، هو للمشرع الجنائي الذي يسئ تقدير العقوبات ، أو يكافيء الشرطي النزيه بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن مرد شره إلى خطأ ينبغى أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكير لا يُلامُّ على إفراطه في السكر إلا لأنه يتتاع سكره بضمن باهظ ، وليس الزاهد الذي يفرط في حق جسمه بأقل جنابة ممن يضر نفسه ويؤذى غيره ، ذلك أن الشر هو الشر في نظر الأخلاق . وفي هذا كله ساير بنتام نزعتيه الحسية التي أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم بحساب اللذات^(١) : Hedonistic Calculus

كان بنتام يريد أن تتوافر في علم الأخلاق الشروط التي لا يستقيم بدونها العلم بوجه عام ، وأظهر شروط الموضوعات التي يتناولها البحث العلمي خضوعها للقياس ، وإذا كانت اللذة عنده

(١) تارن 41-240 p. ، Sidgwick، *ibid.*، وكذلك Mackenzie،

. *ibid.*، p. 170

غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إتيان الأفعال الخيرة فكيف نخضعها للبحث العلمى ؟ أى كيف نخضعها للقياس ، وأى المقاييس يلائم طبيعتها ؟ لا يكفي أن تكون الأخلاق بمخا يهدف إلى الإكثار من اللذة والإقلال من الألم فى حياة الإنسان ما أمكن ذلك ، وهل يكفي علماء الطبيعة بأن يقولوا إن ظواهر الطبيعة منظملة مضطردة الوقوع ؟ ومن الخطأ أن يقال إن الإحساسات لا تخضع للقياس ، فإن بنتمام لا يهتم بكيف اللذات والآلام ، ولا يعنيه كل ما يجرى فى الضمير ، إنما يعنيه الفعل الذى تبدو فيه العلاقات التى يصعب بها الناس أفهامهم ، وقد أخضع علماء الطبيعة الظواهر الطبيعية فى كل صورها لمقاييسهم فكشفوا بهذا عن كنوز ثمينة من الحقائق ، فليحتد فلاسفة الأخلاق مثالم وليحاولوا إخضاع الموضوعات الأخلاقية لمقاييس تسلم إلى الدقة والضبط الذى تمتاز به الدراسات العلمية .

من هنا اهتم بنتمام بوضع علم حساب لقياس اللذات وتقديرها ومعرفة مدى ما يحققه الفعل الإنسانى منها ، فأصبح هذا الحساب عنده معيارا للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية والفرقة بين خيريتها وشريتها ؛ ولكن اللذات منها المتجانس ومنها المتنافر ، ولكل منهما مقاييسه :

فأما الذات والآلام المتجانسة فهي التي يمكن أن يقارن بعضها ببعض لأنها من طبيعة واحدة ، وقد وضع بنقام لقياس هذا الصنف من الذات سبعة مستويات صنفها بعض مؤرخيها إلى أربع مجموعات هي :

١ — الشدة Intensity والديمومة duration .

٢ — التيقن من تحقق الذة certainty ومدى احتمال تحققها propinquity or remoteness ، فالعمل الذي يحقق الآن لذة يفضل فعلا آخر يحققها فيما بعد .

٣ — الخصوصية أي ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ، ثم الصفاء ، أي تجردها من الألم .

٤ — الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها إلى عدد الذين يتمتعون بها ، ولفكرة الشمول عنده خطرها الملحوظ في تكيف مذهبه ، ولهذا نكتفي الآن بالإشارة المقتضبة إليها مرجئين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .

بهذا الحساب الذي أسلفناه تيمجد الصفات الذاتية للذات المتجانسة ، وتتحقق غايتنا في تحويل الذات إلى كميات تُيسَّرُ المقاضلة بينها .

ولكن من الذات ما كان متنافراً غير متجانس إذ ليس

من اليسير أن نقارن بين لذة القراءة ولذة الحب ولذة الرياضة ،
وغير هذا من لذات لا يسهل تصنيفها إلا على نحو ما يصنف علماء
النبات صنوف النباتات ، وإذا كان علماء الطبيعة يلجأون — إذا
لم يتيسر لهم قياس ظاهرة قياسا مباشرا — إلى طريقة غير مباشرة
لقياسها ، فكذلك ينبغي أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع
الذات المتنافرة التي لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس
لقياسها هو المال ، تُقدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين
أثمانها فتسهل المقاضلة بينها ، هذا هو المقياس الذي تحتمله طبيعة
هذا الصنف من الذات ، وكما أنشأ « ليبنتز » Leibnitz
+ ١٧١٦ حسابا للأفكار الإنسانية أنشأ بنتام حسابا ماليا
للأخلاق .

ولكن تقدير الذات يستوجب — بالإضافة إلى صفاتها
الذاتية أو تقويمها مالياً — تقدير نتائجها الاجتماعية ، كالخوف
الذي يصيب أفراد الجماعة بسبب الجريمة ، والمثل السيء الذي
يفشو بين الناس ، والاضطراب الاجتماعي الذي ينجم عنه ،
والمقاب الذي يحمق بالمجرم فيسبب له ألما ويحمله على احترام
القوانين التي توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغي
أن تُلاحظَ ابتغاء تحقيق المنفعة للمجموع .

بهذا أنشأ بنقام علم الحساب الأخلاقي الذي يمكن الإنسان من تقدير لذاته ، ويُيسر له أن يحسن اختيار الأفعال التي يأتيها ، ومن هنا تحقق عامل الاختيار الإرادي في سلوك الإنسان وبهذا تحققت الأخلاقية بمعناها التقليدي للمؤلف .

مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنقام علم الأخلاق طابعه المعيارى الحقيقي يوم أنى كلمة « ينبغي » من مفردات الأخلاق ، ثم أقام مذهبه الأخلاقي في مطالبة الإنسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، الذي يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعة ذاته في كل تصرف يأتيه ، فكيف أمكن التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ؟

سنرى عند الحديث عن مكان البواعث والجزاءات في مذهب بنقام ، أنه رد الجزاءات إلى التدبير العقلي وجعل للبواعث العقلية السيادة في مذهبه ، وتمشياً مع هذا الاتجاه رأى — عند البحث في بواعث الفعل النبوي — ألا يقنع بردها إلى الأريحية أو الرغبة في صنع الجميل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة في إحراز السمعة الطيبة والأمل في كسب الأصدقاء وامتنال أواسر

الدين ، ويعرض لتعليل إشارتنا للصالح العام على مصلحتنا الشخصية فيقول مع هوبز ولوك + ١٧٠٤ J. Locke إن الأنانية في الأصل هي الباعث الوحيد الذي يجرى الإنسان بالإقدام على أفعاله أو الإحجام عن إتيانها ، ولكن التروى والتبصر قد علمه أن مصلحته تقتضى أن « يظهر » أمام الناس بمظهر الذى لا يحفل بمصلحته الشخصية ولا يقيم لها وزناً ، ولكن مجرد البظاهر قد يكشف للناس فيبدو صاحبه وكأنه محتمل ! من هنا خطر له أن من مصلحته أن يكون بالفعل غيرياً في تصرفاته ، فيتمسك بالخلق الذى كان في أول الأمر يتظاهر به ، وتفسير النيرية altruism على هذا النحو يذكّرنا بنظريات ماندفيل Mandeville وهلفتيوس ومن إليهما .

وبهذا الاستدلال العقلى المقدم توصل بنقام إلى نتيجته التى فسر بها معنى النيرية ، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع فى غير أثرة ، وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية^(١) .

ويبدو نزوع بنقام إلى العمل لصالح المجموع فى وضعه « الشمول » فى حسابه الأخلاقى بين الموازين التى تمكّن من

اختيار الفعل الخير ، فهو يقرر أن شعور الإنسان باللذة يزداد حين تتجاوزه إلى غيره من الناس .

وبهذا الشمول أدخل بنتام الغيرية في تعريف الأنانية ؟ وجعل مذهبه يوجب إثبات الأفعال التي تشبع ميول مجموعة من الناس ، لا التي تحقق مصلحة ذاتية ما ، ومتى استبعدنا عواطف الغيرة والتنافس وغيره من نفوس الناس ، نمت سعادة الإنسان عند شعوره بأن الناس يشاركونه لذته ، معنى هذا أن في الناس استعداداً يذهبهم للتعاطف ، ويحمل كلا منهم على أن يشارك غيره وجداناته ، من هنا كانت رغبة الإنسان في أن يشارك غيره لذاته طمعاً في ازدياد شعوره باللذة ، ويقضى هذا التعاطف أن يعمل الإنسان على نحو آلام غيره وكأنها آلامه ؛ وهكذا افترض بنتام أن الإنسان اجتماعي بطبيعته ، ينطوى على حب وإنسانية ، وهذا هو الذي يفسر لنا ضيق الإنسان بالوحدة أو العزلة ، وميله إلى تحقيق الصالح العام ونحو هذا من ظواهر .

لم يجد بنتام مشتقة في التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، ذلك لأنه وحّد بينهما وأزال احتمال تعارضهما في بعض المناسبات ، وكان متأثراً في هذا التوحيد بينهما برجال الاقتصاد الذين يعتقدون في توازن السوق الحرة ، فالناجر يفيد من يسع

الطيب من منتجاته ، إذ يحتفظ بعملائه من ناحية ، ويفيد من
ازدياد عددهم من ناحية أخرى ، وعلاؤه يفيدون بدورهم من
ازدهار تجارته وتوسعها ، لأن هذا يمكنه من تقليل مصروفاته
وتخفيض أسعاره ، والحرص على جودة بضائمه ، من هنا اتفقت
المصلحتان ؛ أثر في بنتمام قانون العرض والطلب وغيره من
التوانين التي يتحدث عنها الاقتصاديون من أمثال آدم سميث
+ ١٧٩٠ ممن اهتموا بأفعال الفرد أكثر من اهتمامهم بالتعاون
بين الأفراد .

بل إن فكرة الشمول (أو السعة) في حساب بنتمام متأثرة
من غير شك بفكرة المشاركة الوجدانية Sympathy عند
آدم سميث ، إن القول بانتشار المنافع من طبيعة القول بانتشار
الوجدانات ، والأصل في المنفعة أنها نتيجة تنشأ عن حادث
وتكون نافعة — كالمال . ولكن الشمول البنتمامي قد رد
النتيجة إلى عدد المنتفعين ؛ بهذا لم تعد المنفعة نتيجة تنشأ عن
علة ، بل أصبحت إرضاء لميل ينتشر بالصدوى الوجدانية ، ومن
هنا يصبح من واجب كل إنسان أن يسعى لتحقيق منفعة
الجموع ، وبالرجوع إلى المثل الذي ساقه بنتمام للتدليل على
وحدة منفعة التاجر ومنفعة عملائه ، قد ننهي إلى تضييق عمل

الحكومة - بل إلى إلغائها إذا ما حاجتنا إلى الحكومة بعد أن تتفق مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؟ ستسود حياة الأفراد ومجتمعهم محبةً وتعاطف ، ومن ثم تنتهي ضرورة قيام الحكومة^(١) ؟

هكذا وفق بنتمام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، ومشكلة التوفيق بين الصلحتين قد حيرت النفعيين ؛ ورطوا أنفسهم حين ربطوا بين مصلحة المجموع ومصلحة الفرد ، وزادوا ورطتهم حين أقاموا نفعيتهم الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، وسنعود إلى هذه المشكلة في تمقيبنا على بنتمام ثم في عرضنا لمذهب مل وفي مناقشتنا لتهاوته .

أساس الأهمية في مذهب :

كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادي والبواعث التي تؤدي إليه ، أو النتائج التي تنجم عنه ، من أعقد المشاكل التي ميزت النفعيين والتجريبيين عامة من الحدسيين والعقليين من

(١) حتى مع افتراض هذا الأمل تظل حاجتنا إلى وجود الحكومة قائمة ، لأن وظيفة الحكومة لا تقتصر على حفظ الأمن وترقية مستوى المجموع في داخل البلاد ، بل تتجاوز هذا إلى صد العدوان الخارجي كما نعرف .

ناحية أخرى^(١) . وفي تصور بنتام لأخلاقية الفعل تشمل النزعة التجريبية في فهم الأخلاقية ، إذ استخف بالبواعث بمقدار اهتمامه بالنتائج والآثار ، فهو يرى أن الباعث هو الرغبة في إشباع اللذة أو تماشى الألم ، أما المقصد (عنده) فيراد به النتائج التي يتوقع الإنسان أن تنشأ عن إتيان الفعل^(٢) . ثم يعقب بنتام فيقرر بأن الباعث في ذاته لا يكون خيراً ولا شراً ، لأن الباعث الواحد قد يفضى إلى نتائج طيبة وقد ينتهى بنتائج سيئة ، إن الفيلسوف الأخلاقى كالمشرع من حيث اهتمامه بخيرية النتائج وشريتها ؛ لا تضاف الخيرية ولا الشرية للبواعث في ذاتها ، وإن كانت توحى بنوع النتائج المتوقعة ، وإذا كان المقلدون يرون أن النية resolution هي التي تحدد خيرية الفعل أو شريته ، ولا عبرة بعد هذا بنتائجه وآثاره ، فإن بنتام — والنفيعين من ورائه — يقيمون أخلاقية الفعل على ما يترتب عليه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ؛ أما البواعث فإنها لا تغير من طبيعة

(١) توفيق الطويل : المقلدون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ص ٥٥ وما بعدها .

(٢) يكثر بنتام من التمييز بين المصطلحات المتشابهة من باعث motive ومقصد intention وميل disposition ونزوع tendency وغير ذلك . حسبنا ما ذكرنا في صلب الكلام .

الأفعال كثيراً ولا قليلاً ، وتمشياً مع هذا المنطق رفض النفعيون ما يقوله خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه ، وينطوي في طبيعته على مبرراته ، فأقر بنتام — على عكس هذا — أن الخيرية أو الشرعية محتاجة إلى جزاء Sanction . إن الجزاء الطيب يعزى بالفعل الفاضل ، والجزاء السيء يدفع عن ارتكاب الشر ؛ وردّ بنتام هذه الجزاءات إلى أربع^(١) : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية ، فترتكب الشر — الذى يسبب للآخرين الأذى — ينال جزاءه من متاعب الجسم أو آلام النفس ، ويحقيق به عقاب القانون ، واحتقار المجتمع وعذاب جهنم ، وعلى عكسه يكون حظ الخير الذى يحقق لنفسه وللآخرين نفعاً^(٢) .

هذا موقف يسائر تجريبية بنتام واهتمامه بالتشريع ، فإن الفيلسوف التجريبي لا يروقه تعليق فلسفته على النوايا والبواعث وما يدخل في بابها ، والمشرع لا يطالب القضاة بالكشف عما

(١) قائمة الجزاءات وعددها يختلف باختلاف كتبه الأخلاقية الثلاثة - السالفة الذكر ، ومرجع التصنيف المذكور في صلب الكلام إلى منخله .
(٢) The Johnston, Intr. to Ethics, p. 146 ff. وفارنت :
L. Stephen English Utilitarians, Vol. I., p. 249-63 ثم ارجع
لدى بنتام نفسه في كتابه « للدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » طبعة
١٩٤٨ في الفصلين الثالث والماشر عن الجزاءات والبواعث .

تكفه الضمائر وتخفيه النفوس ، فحسبه نتأجج الفعل وأثاره شاهداً على سلامة الفعل أو شذوذه ؛ ومع هذا أثار موقف بنتام — والنفعيين عامة — نائرة النقاد ، فلنلقب على مذهبه^(١) :

تقرير ومناقشة :

كان بنتام معبراً عن روح عصره وممثلاً للتجريبية التي سادت تفكيره — كما أشرنا من قبل ، وقد تكفل بنفوذ وشعبيته من نشر النفعية ومدى نفوذها إلى شتى مجالات التفكير في عصره ، بهذا هجرت الفلسفة برحها العاجى واتصلت بالحياة اليومية وسخرت جهودها لحل مشاكلها .

وكان « توماس ريد » قد شن حملته على « هيوم » وحطم قوائم التجريبية في عصره ، ولكن التجريبية قد أخذت تسترد نشاطها على يد بنتام بعد بضع سنين ، وأخلص بنتام لنزعته الحسية وأخضع تفكيره لمنطقها ، وبدا هذا أوضح ما يكون في مذهبه النفعي ، حشد لتأييده ثروة من التجارب والخبرات ، وأخضع دراساته لمنهج الاستقرائى المحض ، وفيه يتمثل التباين بين تجريبية النفعيين وحداسية معاصريهم من أتباع المدرسة الاسكتلندية ،

(١) فارن بوجه عام R. Le Senne, Traité de Morale Generale

— على نحو ما سنعرف عند مناقشة النفعية — وبهذه الهجرية ارتفعت الأخلاق — لأول مرة — على يد بنتام إلى مصاف العلوم الطبيعية الدقيقة ، وكان في الحساب الذى ما يشهد بهذا التطور الجديد^(١) .

بهذا تحققت النزعة الواقعية فى الأخلاق ، وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجتمع على قدر الإمكان ، وليس حساب الذات إلا محاولة لتقدير جهود الإنسان ، وتقوم مدى نجاحها فى تحقيق الذات أو تقادى الآلام ، تقويما رياضيا يمتاز بالدقة والضبط .

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن نضع مثلاً عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وإنما تقوم مهمتها فى دراسة المجتمع دراسة علمية تُصطنع فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، فإن المجتمع قد وُجد قبل أن نشرع فى إصلاحه وإخضاعه لهذى الأخلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، فحسب الإنسان أن يلاحظه كما هو فى الواقع ، وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط الإنسانى ؛ إن للمجتمع طبيعته ، وبهذا الوضع يعتمد أن تنشأ فيه

R. Metz, op. cit., p. 54 (١)

قوانين الأخلاق ، وما من قوة تستطيع أن تمنع وجودها ، أراد
بنتام بهذا أن يكون « نيوتن » الأخلاق .

وخير ما في هذه الواقعة أن كرامة الفرد فيها مصنونة ، إنها
لا تنتهى بالفرد إلى أن يفنى في المجتمع ويدوب في مطالبه ،
ويتقبل صاغراً قوانين الأخلاق التي تفرض عليه من سلطة
أخرى ، إن صالح الفرد ليعلو على صالح الجماعة ، بل إن مصلحة
المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية ، وتستند إلى دوافع ذاتية ،
ومنطق المذهب لا يسيخ أن يضحى الفرد في سبيل المجموع دون
ثمن يتقاضاه ، إن الإنسان وحده هو الوصى على نفسه ، التيم على
لذته ، المنوط بحراسة سعادته ، وهذا يؤكد استقلال الشعور
الفردى ، ويصون للذات طابعها الاستقلالى ، وإن لم ينته هذا
الاستقلال إلى استسلام الفرد لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام
علم الأخلاق .

بهذا امتاز مذهب بنتام عن مذهب هوبز ، فقد سلب
الأخير الفرد حريته واستقلال ذاته ، لأن مرجع الإلزام الخلقى
عنده إلى الدولة أو إلى حاكمها السياسى ، وعلى الفرد أن يستجيب
لهذه السلطة راضياً أو كارهاً ؛ بل حاول بنتام أن يبسط من
أناية هوبز حتى تستوعب مبدأ الغيرية ، وتشمل فكرة

الإحسان للغير ، وإن كانت لنا على هذه المحاولة ملاحظة تأتي بعد قليل .

إذن فقد كان له فضله للمحوظ في تثبيت التجريبية التي كانت تعاني من ضربات خصوصها في عصره ، ولكن إخلاصه لمذهبه الحسى وغلوه في نزعه الواقعية قد جره إلى مهاوٍ لم يكن في وسعه أن يتفادى الوقوع فيها ، إذ انتهى إلى إخضاع الأخلاق لمناهج الاستقراء وحدها ، فأنكر على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغي أن يكون ، وأن يتخطوا النظر في الواقع الأليم إلى البحث في المثل الأعلى لسلوك الإنسان ؛ كان هذا هو موقف « بنتام » في إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الماضي ، ولم يتقض ذلك القرن حتى كانت الوضعية الفرنسية قد ثبتت هذا الاتجاه وكننت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بمجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية مجالا ومنهجاً^(١) ، وكانوا في هذا أوضح من بنتام وأقوى ، وما يقال عنهم ينسحب على بنتام ويقال على جميع الحسينيين في موقفهم من الأخلاق ، ما من شك في أن فلسفة الأخلاق لا تستغنى قط عن دراسة الظواهر الخلقية كما هي في الواقع ، ولمناهج الاستقراء في

(١) أكبر ممثلها دوركايم + ١٩١٧ وليفى برول + ١٩٢٩ .

هذا الصدد قيمتها المتأخرة ، إن هذه الدراسة التجريبية تزودنا بثروة من المعلومات لا يستقيم بغيرها فهمنا للأخلاق ، إذ كثيرا ما نعرف عن طريقها السبب في نفور بعض الجماعات من سلوك معين ، أو العلة في مرضاتهم عن سلوك آخر ، ولكن فلسفة الأخلاق لا تنفع بهذه الدراسة التجريبية ، ولا تستقيم بغير التطلع إلى مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، فمن الضلال أن تنتهى بنا دراستنا للواقع — كما انتهت بينتام — إلى مهاجمة الالتزامات والواجبات التى ينبغى أن يقوم بها الإنسان ، أو الاستخفاف بالمثل العليا التى تعبر عن مطامح الإنسان بما هو إنسان .

ولكن كيف السبيل إلى هذا مع اعتناق بنقام المذهب الحسى ؟ إن إخلاصه لهذا المذهب قد اقتضاه الاستسلام للتجربة حتى استمبدته التجربة وافقد القدرة على التحرر من استبدادها واستخدامها لصالح أبحاثه ، هذه مضره الحسية عند جميع أتباعها ، تصرفهم عن مشاكل الفلسفة الرئيسية فى مجالها الميتافيزيقى والإيستمولوجى ، إلى الانغماس فى زحمة الحياة العملية حتى يفنوا فى ضجيجها !

ويبدو نقص مذهبه الحسى فى تهافت حسابه الذى الذى أراد أن يُقَوِّم به الذات والآلام ، إن إجراء هذا التقويم يقتضى أن تكون الذة مشعورا بها أو حاضرة فى الذهن ، ولكن قيام

الإنسان بتطبيق الموازين التي تضمنها الحساب الذي السالف
الذكر يفقده الشعور بها ، أو يضعف إحساسه بوقتها ، ومن ثم
لا يكون القياس دقيقاً ؛ بل إن القيم الذاتية للذات لا يمكن أن
تخضع للقياس الرياضي ، إذ كيف يتسنى لنا أن نحول شدة اللذة
وعمقها أو صفاءها إلى أرقام دقيقة ؟ ثم إن مقارنة لذة بأخرى من
نوعها وطبيعتها أمر عسير ، وأشد منه عسراً أن تكون الموازنة بين
لذتين من طبيعتين مختلفتين ، كأن نوازن بين لذة حسية وأخرى
عقلية أو فنية .

وتحويل قيم اللذات المتنافرة إلى مال ليس بالأمر الهين
اليسير ، إذ كيف يتيسر لنا أن نحول لذة الإحسان إلى فقير ،
أو العطف على مريض ، إلى قيمة نقدية دقيقة ؟ إن تحويل
الكيفيات إلى كميات ممكن في الظواهر الطبيعية ، ولكنه
مستحيل أو يكاد يكون ضبطه مستحيلاً في المشاعر والوجدانات ،
من هنا فشلت محاولته — كما فشلت محاولات سبينوزا + ١٦٧٧
وليبنتز + ١٧١٦ في رد الأخلاق إلى دقة الرياضة ، إن ظواهر
الأخلاق تختلف عن النسق الرياضي من حيث اتصالها بالإنسان
في دنيا الواقع ، وعن الظواهر الطبيعية من حيث تغير مجراها
بتدخل الإرادة البشرية .

من هنا أنكرك تكيم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جرين + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ وبراډلى
+ ١٩٢٤ ومكنزى + ١٩٣٥^(١) وغيرهم من نقاد بنتام ، وإن
وجد الحكيم من يدافع عنه بعد بنتام — مثل راشدال^(٢)
+ ١٩٢٤ .

وقد فطن أرسطو قديماً إلى ما فات بنتام حديثاً ، من أن
الذات تختلف كثيراً إلى جانب تفاوتها كما ، وهو رأى يتفق وفهم
الناس لطبيعة الذات ، إذ قرر أرسطو في دراساته السيكولوجية
أن الأفعال الإنسانية التي تختلف نوعاً لا يمكن إلا أن تقترن بالذات
تختلف كيفاً ، فعمل القوى العقلية يخالف عمل الحواس في كيفه ،
بل تختلف أنواع كل منهما عن أنواع الأخرى ، ومن ثم تختلف
الذات التي تنشأ عنها ، فالإنسان يتوخى التعمق في فهم مسألة
مضى كان في التعمق لذة عقلية ، ولو تساوت الذات كثيراً لكانت
كلها خليفة بأن تزيد من وجوه النشاط الإنساني بغير تمييز ،
ولكن التجربة تشهد ببطلان ذلك ، فإن عمل قوة من قوى
النفس يعوقه شعور الإنسان بلذة قوة أخرى ، فمماشق الكمان

(١) T.H. Green في كتابه Prolegomena to Ethics و H.
Sidgwick في كتابه Methods of Ethics و F.H. Bradley في كتابه
Ethical Studies و J.S. Mackenzie في كتابه Manual of Ethics
(٢) H. Rashdall في كتابه Theory of Good and Evil
(2 vols.) انظر ف ١ — ك ٢ من الجزء الثاني عن حساب الذات .

لا يستطيع أن ينصت إلى مناقشة أثناء استماعه إلى لاعب ماهر على الكمان ، طالما كانت لذته من اللعب على الكمان أقوى من لذته من المناقشة ، أى أن لذة الكمان تعوق عمل العقل^(١) .

وإلى التفرقة بين الذات كماً وكيفاً ذهب جون ستورت مل ، أشهر دعاة النفعية الحديثة — كما سنعرف في الفصل التالى .

أما محاولة التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد فقد رد فيها النيرية إلى الأثرة ، فشابه في هذا هوبز وهلقتيوس وغيرهما من أصحاب اللذة الفردية ، وما أحرانا أن نستعيد ما قاله أوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comie في حملته على هلقتيوس من أن القاعدة التى تقول :

« إن عمل الفرد من أجل غيره خير طريقة يحقق بها مصلحته » قاعدة مشثومة ، ومن الضلال أن يقال للناس : اصفوا إلى صوت أنانيتكم فإن هذا كفيل بأن يجعلكم غيريين تلتمسون مصلحة الآخرين ، وتنشدون سعادة المجموع ، كأنما أراد أتباع هذه الفكرة أن ينصحوا الناس بالابتعاد عن أتباع الفضيلة حتى يكونوا فضلاء !

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

ومن اخطأ ردها إلى الأنانية الموهلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، وعن النزاع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى ؛ وتبدو آثار الغيرية الأصيلة في فطرة البشر جلية في السلوك الذي يقوم على مشاركة الإنسان لغيره وجدانيا ، وعطفه على المحتاج وإشفاقه على المريض ... من غير أن يريد من وراء هذا جزاء ولا شكورا ، وإن كان بين علماء النفس من يرد هذا التعاطف إلى أن الإنسان يتصور نفسه في الوضع المحزن الذي يستدعى إشفاقه ويستثير عطفه !

ولكن بنتام ينظر إلى هذا التعاطف الوجداني من خلال الأثرة فلا يعنيه منه إلا أنه يزيد شعور الإنسان بلذته — على النحو الذي أشرنا إليه من قبل — ولكن الواقع أن الطبيعة البشرية أرحب من أن تكون مجرد نزوع أناني موهل ، إن حب الذات فيها يقترن بالنزوع الغيري والتشارك الوجداني ، والنزاع بينهما هو الذي يحدد لنا الأخلاقية في سلوك الإنسان .

ثم ما هذا الشمول الذي أدخل به « بنتام » الغيرية في تعريف الأنانية ؟ لقد وقع بنتام في خطأ سيكولوجي حين اعتبر الشمول — أى امتداد اللذة للآخرين — من بين المقاييس التي تقوم بها الذات تقويما كليا ، أى أن شعور الإنسان باللذة يزداد بمقدار عدد من تصيبيهم من ناس ، ولكن هذا غير صحيح في كل

الحالات ، فقد يُسعد الإنسان مجموعة من الناس على حساب سعادته ، ومن ثم يكون في إسماعه للآخرين شقاؤه ، ورُب معترض يقول إن الإنسان لا يعبأ بما ينجم عن إسماعه للآخرين من ألم ، فيسعد بتضحيته دون اكتراث لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم على فرضين كلاهما خاطيء :

أولهما أن يوهب الإنسان الميل القوي إلى التعاطف والتشارك الوجداني ، فيسعد بكمية قليلة من هذا التعاطف لأنه يراها أسمى كيفاً أو نوعاً من كمية تكبرها من اللذة الشخصية الخالصة ، وهذا ممكن ولكنه لا ينقض ما قلناه من قبل ، لأن تجربة الإنسان في هذه الحال ألم أو فقدان لذة ، وهو لا يرضى بهذا إلا لأنه يرى أن اللذة القليلة التي لا يزال يشعر بها أسمى نوعاً من اللذة التي افتقدها ، وبعبارة أخرى إنه ككائن ناطق خليق بأن يميز بين اللذات تمييزاً كيفياً على غير ما فعل بنتام ، وربما قيل بالإضافة إلى هذا إنه لا يحفل الألم إذ ليس هناك ألم يعبأ به ، إنه قد أصاب فعلاً خلال تعاطفه الوجداني كمية من اللذة أكبر من الكمية التي كان يحتمل أن يصيبها عن طريق فعله الأناني ، وهذا الكلام يقوم على افتراض وجود تعاطف قوي لا يتوافر إلا للتقليل من الناس ، فإن لذات التعاطف في أكثر الحالات أضعف من

مشاعر حب الذات ، ومن ثم يجوز القول بأن مجموع لذات الآخرين يكلف الفرد لذته .

وثانى القرضين أن يقال إن المجتمع يعوض من يسعد الآخرين بالثناء والمدح الذى يخلعه عليه ، مع أن المجتمع كثيراً ما يفوته إظهار هذا الشعور ، ويُعجزه أن يبدي هذه الوحدة فى التفكير وفى الشعور وفى العمل ، تلك الوحدة التى تجعل التضحية باللذات مثار الإعجاب عند جميع أفرادها ، فإذا استمع الشاب الثرى لنصيحة المسيح فتخلى للفقراء على كل ممتلكاته وتبع المسيح ، لم يلقَ من المومنين شكراً على تضحيته ، وفى الكثير من الحالات نجد أن الإنسان الذى يضحى بحياته لصالح المجتمع لا يلقى جزاء أكثر من شعوره الباطنى بالرضا عن سلوكه الخير ، وما يتاله من تقدير قلة من الناس لأبيهم عنده قيمة ، ولكنه يرضى عن لذة قليلة يعيها لأنها أسمى نوعاً من لذة عظيمة قدّها^(١) .

بل الواقع أن بنتمام قد جبّ فكرة الشمول بفكرة الشدة أو القوة معياراً فى حساب اللذات ، كان شعار المذهب : تحقيق أكبر مقدار من السعادة « لأ أكبر عدد من الناس » فاستبعد بنتمام فى أعوامه الأخيرة الجملة الأخيرة من هذا الشعار ! إذ كان معنى هذا الشعار أننا إذا خيرنا بين مقدار عظيم من السعادة

(١) Ibid, p. 78-5

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن نؤثر الثانى على الأول ، بهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، ولكن اعتبار اللذة الخير الوحيد ، وجعل اللذة الفردية قوام الأخلاقية قد أدى بفيلسوفنا إلى أن يؤثر الفعل الذى يحقق لصاحبه أكبر قسط من اللذة على الفعل الذى يحقق مقدارا ضئيلا من اللذة لعدد كبير من الناس ، ومن أجل هذا استبعد بنقام من شعار مذهبه : « لأ أكبر عدد من الناس »^(١) ! بهذا ارتد أنانيا ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

بل إن بنقام ينتهى من حديثه عن المال إلى ما يوحى بأن السعادة القصوى التى يتطلبها مذهبه عسيرة التحقيق ! إنه يرى الثروة تحتل من جميع المتع مكان الصدارة ، لأنها تهيء للإنسان أسباب اللذات الأخرى ، ولهذا أوجب على المشرع ألا يقنع بكفالة الطمأنينة والمساواة بين المواطنين ، بل عليه — بالإضافة إلى هذا — أن يكفل لهم الرخاء ، ومع ما تهيأ للمال من صدارة فى مجال الخيرات لا يعتبر المال خيرا فى ذاته ، إنه خير بمقدار ما يحقق للإنسان من متع ولذات ، فهل الأفضل أن تنعم قلة من الناس بوفرة من الرخاء ، أم تسعد كثرة من الناس بفضلة من

الرخاء ؟ يرى بنتام أن التفاوت في الثروة يقابله تفاوت في أسباب السعادة ، بمعنى أن الأ أكثر ما لا أسعد حظا ، ولكن فائض السعادة عند الرجل الغني لا يتساوى مع فائضه من الغنى ، وتفاوت ملكية المواطنين لا يؤدي إلى زيادة كمية السعادة عند المجموع ، وهذه النتيجة تسلم مباشرة إلى الشيوعية ، إذا لم يعقها اعتبار آخر ، هو الأخطار التي تنجم عنها ، ليس على الدولة أن تضمن لمواطنيها الرخاء والمساواة فحسب ، بل عليها أن تكفل لهم طمأنتهم ، وهذه الطمأنينة من غير شك أسمى الخيرات ، لأنها إذا استهدفت للخطر استهدفت له الخيرات الأخرى ، ولكن لا شيء يهدم الطمأنينة أكثر من التمرد على الملكية الخاصة ، ومن هنا ينتهي بنتام إلى النتيجة الهامة التي لم ينصح عنها ، وهي أن « السعادة القصوى » التي يتطلع إليها مذهب الخلق ويتعذر تحققها ، لأن توزيع الثروة بالتساوى — وهو شرط ضروري لتحقيق هذه الغاية — لا يمكن تحقيقه لأنه يجر إلى أخطار سياسية جسيمة^(١) . وقد يذكرنا هذا بالياس والتشاؤم الذي لاحظناه عند بعض اللذين من القدماء .

بقي أن نعقب موجزين على موقفه من أخلاقية الأفعال الإنسانية وتعليقها على نتائجها وآثارها ، دون براعتها ونوايا أصحابها ،

. Wundt, op. cit., p. 143-44 (١)

وربط هذه الأخلاقية بالجزاءات السالفة الذكر ، والواقع أن هذا الموقف الذى وقفه بنتام والتجريبيون من ورائه يؤدى إلى الخلط بين العدالة والأخلاقية ، إن القاضى لا يستطيع أن يكشف فى ضمير المجرم عن بواعث إجرامه ، من هنا كان اهتمام الشرعيين بنتائج الأفعال دون بواعثها — وإن كان للقاضى أن يجعل من الباعث عاملا فى تقدير العقوبة ، أما الأخلاق فإنها تتجاوز ما تقتضيه العدالة إلى استفتاء الضمير والكشف عن بواعث الأفعال عند أصحابها ، ولكن بنتام كان مشرعا قبل أن يكون فيلسوف أخلاق ، وإخلاصه للنزعة الواقعية جرّاه إلى إغفال الضمير مدبرا للأفعال الإنسانية ، ومرجعا للأحكام الخلقية ، وقد سارت الجماعات البدائية فى أحكامها التقويمية منطق التجريبيين فى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، كان مقياس الخيرية عندها هو مصلحة القبيلة ، كما تمثّل المقياس عند رجال القانون فى مصلحة الجماعة التى شرع القانون لصيانة سلامتها ، أما فلسفة الأخلاق فإنها تطمع فى جعل الإلزام الخلقى باطنياً ذاتياً وليس خارجياً .

على أن الجزاءات التى اهتم بها بنتام هى نفسها الجزاءات التى وصفها من قبل « جاى » وغيره من اللاهوتيين ، ولكن وجه الخلاف بينهما يقوم فى اهتمام رجال اللاهوت بالجزاءات

الدينية ليبرهنوا بها على الاتساق بين مصلحة الفرد ومصلحة
المجموع - كما سنعرف بعد - أما بنظام فقد كان - كصلاح
سياسي أكثر منه فيلسوفا نظريا - يحاول أن يصلح النظم
والتقوانين القائمة في عصره ، فوجد أن نظام العقوبات هو الذي
يحتم على الفرد - الأتاني بطبعه - أن يعمل لمصلحة المجموع ،
أما الجزاءات الدينية فإنه لم يكثرث لها كثيراً ، بل صرح بأنه
لا يعرف شيئاً عن طبيعة نعيم الآخرة أو جحيمها - لذاتها
وآلامها - لأنها لا تخضع لمشاهداته ، فسار بهذا نزعتة الحسية
الواضحة .

وقد أحسن « مل » صنفاً حين أخذ - في مقاله السالف
الذكر - على بنظام ضيق اطلاعه على التراث العقلي الذي خلفه
المفكرون السابقون له عن الطبيعة البشرية ، إنه لأرحب أفقا
وأقوى طموحا وأسمى نظرة مما تصور بنظام والحسيون معه .
حسبنا هذا تعقيباً على بعض الأفكار التي انفرد بها بنظام ،
أما أصول النغية التي شاركه فيها غيره من النغميين فنسعرض
لمناقشتها في ختام هذا الكتاب .

الفصل الثاني

النفعية عند جون ستورت مل

(١٨٠٦ - ١٨٧٣)

جيمس مل وقيميته — جون ستورت مل : من سيرة،
حياته العقلية والروحية — علاجه للشفية — فضله على مذهب
المنفعة : (١) إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة (٢) التضحية
في مذهبه (٣) التفرقة الكيفية بين اللذات — مميزات
السعادة ومفوماتها في مذهبه — الإلزام الخلقى والمنفعة —
علاقة التفضيلة بالسعادة — علاقة الصمالة بالأخلاقية —
مناقشة مذهبه .

جيمس مل وقيميته :

استمر تيار النفعية التجريبية بعد « بنتام » يجرى في أرض
مهددا له « جيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « جون ستورت »
أشهر النفعيين طرأ ؛ التقى جيمس مع بنتام عام ١٨٠٨ وسرعان
ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فأثلغا قلبا وأبحاها ، وقد
عبر جيمس عن هذه العلاقة في خطاب أرسله إلى بنتام وأعلن فيه
أنه أخلص تلامذته وأشدهم حبا له وحماسة لمبادئه ، وأعظمهم
إيمانا بالحقائق التي كان لبنتام شرف عرضها ، وهو شرف خالد

باقٍ على الزمن ، بل تخيل في خطابه أنه عند أستاذه أحب تلامذته
وحواريه إلى نفسه^(١) ...

بل كان جيمس أقرب إلى الصديق منه إلى التلميذ الحبيب
إلى نفس أستاذه ، وقد أثر في بنتام بمقدار ما تأثر به ، بل كان
يفضل أستاذه في اتساق تفكيره المنطقي ، وفي قدرته على عرض
آرائه في صور جذابة تسترعى الأنظار .

كان جيمس يمثل مرحلة الانتقال من مؤسس التجريبية
الحديثة « بنتام » إلى أكبر أعلامها فضلا في التمكن لها
« جون ستورت » ؛ تلقت القابس من يد أستاذه وسله في أمانة
إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنتام
وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحوله التفت أولئك الراديكاليون
من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية
الإنجليزية في ضوء مذهب بنتام ؛ وكان نشاطه ينصب أصلا
على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التي تتصل بها كالتاريخ

(١) كتب الخطاب في ١٩ سبتمبر ١٨١٤ ونشره Bain في كتابه عن
جيمس مل ص ١٣٦ وما بعدها وقلنا نحن هذه الفقرة منه من : Leslie
Stephen, The English Utilitarians ج ٢ (عن جيمس مل) ص ٧
(وقد أعطاه بنتام بيتا — كان يملكه من قبل ملتون — وأمانه ماليا حين
كان يكتب تاريخ الهند) .

وفقه القانون والسياسة والاقتصاد السياسي ، وكان في كل نشاطه مخلصا للمبدأ النفى الذى أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد من الناس .

وأعظم وجوه فضله على النفى أنه سد النقص الذى أغفله مذهب بنتام ، إذ كان اهتمام بنتام بالتطبيق العملى أكثر من اهتمامه بالتدعيم النظرى ، وتبدو خطوة هذا النقص إذا ذكرنا آثار خصومه من أتباع المدرسة الاسكتلندية وما امتازت به هذه الآثار من عمق فى التفكير وصفاء فى النظر العقلى المجرد ، سدّ جيمس هذا النقص بكتابه القيم عن تحليل ظواهر العقل البشرى *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* إذ وضع به الأساس السيكولوجى للمذهب النفى ؛ قام جيمس بدور الوسيط فأدى للدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها بنتام للدراسات العملية ، فجدد التفكير بروح الفلسفة التجريبية القديمة^(١) .

وقد أودع مذهبه الأخلاقى فى الفصول التسعة الأخيرة من الجزء الثانى من كتابه السالف الذكر ، ثم فى كتابه *Fragment on Mackintosh* ، ومذهبه فى الأخلاق جزء من محاولته

R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, (١)

تفسير ظواهر العقل عن طريق تداعى الإحساسات، والأفكار ،
وقد تابع أستاذه في النظر إلى اللذة على أنها الخير الوحيد ،
وإلى الألم على أنه الشر الوحيد ، وإن كان قد تابع أبيقور في
إيثار اللذة المعتدلة ، وخالف بنتام ففرق بين أنواع اللذات وآثر
متع العقل على لذات الحس ، واعتبر العفة أسمى الفضائل ، وهاجم
اهتمام المحدثين بالوجدان ، وفاوم -- مع جبهة أتباع المدرسة
النفعية -- كل صور المذهب الرومانتيكى ، أو العاطفي^(١) .

وصرح جيمس بأن الإنسان متى ترك لنفسه التمس لذته ،
ولكن التجربة علمته أن يعيش على اتفاق مع أقرانه ، وطلبت
أقرانه أن يأتوا من الأفعال ما يحقق منفعة ، وأن يتجنبوا منها
ما يجلب مضرة ، وأكدت للجميع أن من يحسن إلى الناس
ويخدم مصالحهم يحقق بهذا مصلحته ، ومن يسعى إليهم ويقاوم
رغباتهم يجلب لنفسه للتعب ، ومرد الخير والشر إلى الثواب
والعقاب ، أو إلى ما يخلعه الناس على أفعال الإنسان من مدح
أو قبح .

وقد استعار جيمس عناصر مذهبه من هوبز وهيوم وأضافها
إلى تراث بنتام ، وافق هوبز في أن الإنسان بطبيعته ينشد

. B. Russell, Hist. of Western Philos., 804 (١)

سعادته ، وخالفه في اعتبار الفعل الكثير ما يحقق أعظم سعادة
ممكنة دون نظر إلى عدد من يصيب هذه السعادة ، بل أوجب
على الإنسان أن يعمل على تنمية سعادة الآخرين .

وتابع هيوم في تفسير الإلزام الخلقى بالالتجاء إلى العواطف
الخلقية ، والاعتقاد بأن الناس يستصوبون من الأفعال ما حقق
نفساً ، ويستهنون منها ما أدى إلى مضرة ، ولكن جيمس
يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنه يقدم مقياساً
موضوعياً للأخلاقية .

وشابه بنجامين في جوهر مذهبه على نحو ما أشرنا من قبل ،
بل تابعه في تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها
دون براعنها ونوايا أصحابها ، وفي النظر إلى الرجل الماض على أنه
من يحسن تقدير الذات وحساب الآلام^(١) ...

وشرح جيمس نظريته السياسية في مقال عن الحكومة
نشرته دائرة المعارف البريطانية في طبعتها التي صدرت عام
١٨٢٠ ؛ وقد رأى أن غاية الحكومة - كغاية كل سلوك
أخلاقي - تقوم في تنمية السعادة الإنسانية ، وأوجب على

L. Stephen, *Ibid.*, وكذلك Piamenatz, *op. cit.*, ch. VI. (١)

Ch. VII Sec. III عن الأخلاق عند جيمس مل ص ٣١٢ - ٣٧ .

الحكومة أن تعالج الآلام والذات بحيث تحقق السعادة التصوي لمواطنيها بأن تضمن لكل فرد أكبر قدر ممكن من نتائج عمله ، وكان يعتقد أن السياسة يمكن أن تسير بمقتضى العقل ، وأن آراء الناس يجب أن تخضع لمنطق الحجة .

ولكن جيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل فلسفة الألمان النظرية جهلا معيبا ، وليس أدل على هذا الجهل القاضح من إشارته إلى المسكين « كانت » في كتابه : نقد العقل النظري^(١) !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى الجزيرة البريطانية إبّان القرن الماضى ، مع استثناء هاملتون وقلة من الأدباء من أمثال كولريدج وكارلايل^(٢) ، من هنا نفهم نزاع جيمس مل مع كولريدج بصدد النهج الاستنباطى القبولى^(٣) ، وضيقة بمذاهب الحدسيين والعقليين .

حسبنا هذا عن جيمس مل ، فإن فى مذهب أستاذه السالف الذكر ، ومذهب ابنه فيما يلى من حديثنا ، ما يعنىنا عن الإسهاب والفضيل ، ولا بأس من أن نتخطى صفار النقيين الذين

(١) تارن L. Stephen فى كتابه السالف ج ٢ ص ٣٤ .

(٢) انظر B. Russell فى كتابه السالف ص ٨٠١ .

(٣) Cf. Stephen, Vol. II, p. 85-7 وانظر التباين بينهما

عاصروا الأب وابنه كالكأاضي جون أوسٲن + ١٨٥٩ J. Austin
وللأورخ جورج جروت G. Grote تلميذ بنتام وصديق مل ،
وجون هرشل + ١٨٧١ J. Herschel ووليم هرشل + ١٨٦٦
وغيرهم ممن كان لهم بعض الفضل على مذهب المنفعة العامة ،
ولنشرع في الحديث عن أشهر النفعيين :

جون ستورٲ مل

عن سيرة حياته العقلية والروحية :

في فلسفة مل بلغت التجريبية الحديثة — في القرن التاسع
عشر — ذروتها ، كما بلغت التجريبية التقليدية السابقة أوجها
في فلسفة هيوم ، وتميزت فلسفته بخصائص تجريبية عصره ،
خرجت من برجها العاجي واتصلت برجل الشارع ، وتجاوزت
صفوة المثقفين إلى جمهرة المستعيرين .

تهد تربيته منذ صغره والده جيمس ، فتشبع بالنفعية وهو
لا يزال حدثاً ، وأنشأ جمعية « النفي » وهو لما يزل في السادسة
عشرة من عمره (١٨٢٣ — ٢٦) وسرعان ما أصبح هذا الاسم
شعار المذهب ورمزه ، وفي سن العشرين أصابته أزمة روحية كان
لها خطرهما في حياته المقبلة ، بل تمرد حيناً من الزمن على التعاليم

النفعية التي تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ،
فضاق بنظرية السعادة ونفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطغيان
العقل وجزره على العواطف والانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة
الن و أهمية الشعر وخطر العاطفة ... قرأ وِرْد زُوِيْرث + ١٨٥٠
Wordsworth ثم اتصل بمبقرية جيته Goethe وتعرف إلى
الشاعر الرومانتيكي كولريدج + ١٨٣٤ Coleridge واتصلت
بينهما أسباب الود ، ثم أطلع على « كارلايل » + ١٨٨١
Carlyle الذي كان قد شرع يكشف لمواطنيه عن عالم ألمانيا
الروحي ، فأقبل عليه سررة ونفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن
يتحرر من تأثيره الذي كان يشتد حيناً ويفترأحياناً ، بهذه الأزمة
الروحية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتبجلى
هذا التحرر في مجئين نشرهما عام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، أحدهما عن
بنتام ، والثاني عن « كولريدج » (١) .

ولهذين المقالين خطرهما الملحوظ في التعبير عن روح ذلك
العصر ، وبهما كان مل في طليعة الذين كشفوا عن التباين الذي

(١) نشرها في Westminster Review ثم ظهر عام ١٨٥٩ في
الجزء الأول من Dissertations & Discussions وأشارنا للمقال الأول
في هامش ص ٩٧ من كتابنا هذا ، وفارن فيما يتصل بموقفه من كولريدج
. L. Stephen, op. cit., Vol. II., p. 376 ff.

تفازع التفكير في عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية في بنتام
ومدرسته التي واصلت اعتناق التقاليد العقلية التي كان يدين بها
القرن الثامن عشر ، كما يتمثل من ناحية أخرى في « كولريدج »
الذي تركّز فيه القوى الروحية التي غزت الجزيرة البريطانية
في القرن الماضي ؛ كان مل « بنجاميا » في نشأته وبيئته وتريقته ،
ولكنه أثناء مهروءه بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله
وقلبه نحو العالم الروحي الذي جدّ في الكشف عنه كولريدج
وأتباعه ، وفي هذين المسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، يقول
مل إن كل إنجليزية في عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايعة بنتام
أو مقابسة كولريدج ، يتمثل في أولها الاتجاه التجريبي الابتكاري
الإلحادى ، ويبدو في ثانيهما المذهب الوجودى ونزعة المحافظة
والتدين ؛ أى أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر
والتاسع عشر ، أى بين عصر التنوير الذى يستند إلى العقل ،
والعصر الرومانتيكى الذى يقوم على العاطفة ، أو بين روح الجزيرة
البريطانية والروح الألمانية ، ولكنه شعر في نفس الوقت بضرورة
التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ، وأحس
بهاتف باطنى يدعوهُ إلى التأليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع
أن يسيطر على مقدمات كل منهما، ويربط بين مفاهج كل منهما ،

يهيمن على الفلسفة الإنجليزية كلها في ذلك العصر .
كان مل يعتبر كولريديج الشارح الإنجليزي للمثالية الألمانية ،
وكان من نتيجة تأثره بهذه النزعة الجديدة انصرافه عن فلسفة
بنطام فترة من الزمن ، يشهد بهذا بحمه السالف الذكر ، وقد
ناقش فيه أستاذه وقتد أخطائه وأبان عن قصور مذهبه ، وصرح
بأن فلسفته لم تتجاوز سطح المسائل إلى بواطنها ، ولم تتغلغل إلى
أعماق دقائقها ، وعلى عكسها كان كولريديج ؛ بل أخذ يتحدث
عن الكمال الروحي كغاية للسلوك الإنساني ، ويطلب بالرغبة في
تحقيق هذا الكمال لذاته دون اهتمام بما يترتب عليه من آثار ؛
بل إن عقله قد تفتح في مقالیه السالفين لتيارات التفكير التي
صدرت عن المثالية والرومانتيكية ، حتى لاحظ في أواخر أيامه
أنه أسرف إبان هذه المرحلة من حياته في الانصراف عن فلسفة
بنطام التجريبية ، والفناء في مثالية كولريديج ورومانتيكيته ، ومع
أن هذه الأزمة الروحية قد تركت في حياته المقبلة بعض آثارها ،
فإنه ظل يتمسك بالسعادة غاية للحياة ومحكاً لقواعد السلوك ،
وإن كان قد رأى أن اكتسابها لا يكون بجعلها غاية الإنسان
المباشرة ، بل بتركيز الاهتمام في سعادة الآخرين أو في ترقية
الجنس البشري — كما سنعرف بعد قليل .

ارتد مل بعد أزمته السالفة إلى نزعتة الحسية ، وتقديره للتجريبية التي تخلفت عن القرن الثامن عشر ، ومع أن كولريديج وكارلايل وأتباعهما قد قدموه إلى عالم التفكير الألماني ، فإنه لم يحاول قط أن يستوعب مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشعر جيته ونظريات بستالوتزى + ١٨٢٧ Pestalozzi في التربية ، بل قيل إنه كان يستمد علمه بالحركة الفلسفية الألمانية (من كانت + ١٨٠٤ إلى هييجل + ١٨٣١) مما كان يدور بين معارفه وأصدقائه ! ومن هنا جاءت مقاومته للفلسفة الألمانية في أكثر كتاباته ، إذ كانت الفلسفة الألمانية في نظره كتاباً أغلق بسبمة أختام ، ولم يجد في نفسه أقل رغبة في اكتشاف الأسرار التي يتضمنها هذا الكتاب المغلق ! ومع ذلك فإنه لم يتحرر كل التحرر من تأثير كولريديج وإن لم ينبجح في التوفيق بين اتجاهه واتجاه التجريبية المضاد .

من هنا نستطيع أن نقول إن الحركة النفعية قد ازدهرت على يديه ، وإن لم تنجح كثيراً في غزو بلاد جديدة ، لقد بعث فيها مل حيويةً ونشاطاً ، لم يهبها أصالةً وإبداعاً ، ولكنه مع احتفاظه بأسسها القديمة حول تيارها وزاده قوةً وجرياناً ؛ إن تأثيره بالتيارات الفكرية الدخيلة لم يغير من تفكيره الذي صدر

عن جو الجزيرة البريطانية ؛ ففي الأخلاق أخذ نفعيته من بنجام ،
وفي علم النفس استمد نظريته في المعرفة من فلسفة أيبه ، وفي
الاقتصاد السياسي استقى نظرياته عن مالتوس وريكاردو ، وفي
الميتافيزيقا والدين عرف لا أدريته عن هؤلاء المفكرين ، ثم
أضاف إلى هذا التراث الأصيل تياراً ألمانياً جديداً غزا الجزيرة
البريطانية على يد كوريدج وكارلايل ، ومع تأثره الضعيف بهذا
التيار الجديد لم يستطع أن يتمثله أو يستوعبه ، بل انصلت فلسفته
بتيار فرنسي تمثل في وضعية « سان سيمون » وتلميذه « أوجست
كونت » ، وكان أيسر على عقله من تيار التفكير الألماني .
من هنا التقت الوضعية الفرنسية وتجريبية الجزيرة البريطانية
في فلسفة مل ، وكانت مقاومته الصارمة لكل فلسفة لا تقوم
على التجربة ، أو لا يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، فناهض
الأفكار الفطرية والحقائق الأولية واليقين الحدسي في المعرفة
وفي الأخلاق وفي كل مجال من مجالات التفكير ، وقد توج
جهوده في هذا الصدد بحاربة مذاهب الفطرة apriorism في كل
صورها ممثلة في فلسفة « هملتون » ، وبكتابه « سراجمة فلسفة
هملتون »^(١) ١٨٦٥ انتهى النزاع بين حدسية المدرسة

The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy (١)

وقد تعد فيه مذهب الحدسيين والعقليين كما تصوره .

الإسكتلندية ونجريبية القرن التاسع عشر، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً ، واختفاء الأولى من الميدان^(١) كما أشرنا في صدر هذا الباب . ولكن مل قد ارتد بنفعيته التجريبية مقنعاً متكرراً إلى مذهب العقليين ! تشيع منذ حدائمه بالزعة الحسية كما بدت في فلسفة بنتام وفي مذهب أبيه جيمس ، ثم اتصل بالعالم الروحي الذي كشفه لأهل الجزيرة البريطانية كولريدج وكارلايل ومن ذهب مذهبهما ، وتأثر به مل وإن لم يسقط أن يتمثل تراثه الضخم ، من هنا غزت مذهبه الحسي عناصر عقلية دخيلة ، فلنتف عند مذهبه النفي :

عومر للنفعية :

يقول في مطلع كتابه عن « مذهب المنفعة العامة »^(٢) إن الخير الأقصى — وهو أساس الأخلاقية — كان مثاراً للجدل منذ أيام سقراط الشاب وپروتاغوراس الشيخ ، وتشعب الباحثون إزاء هذه المشكلة فرّقاً ومدارس دون أن تلتقي عندهم وجهات النظر ، إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث ممكن في العلوم

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, (١)

p. 62 ff.

Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative (٢)

. Government, (Everyman's Library), (1948), Ch. I.

النظرية مستحيل بالإضافة إلى العلوم العملية — كالأخلاق والتشريع — ذلك لأن الإنسان يأتي أفعاله من أجل غاية يهدف إليها ، والقاعدة التي يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمد كل طابعها وصورتها من هذه الغاية التي تخضع لها ، ومن هنا وجب البدء بوضع غاية لتدبير أفعال الإنسان ، وترتيب الوسائل المؤدية إليها ، فبالقياس إلى هذه الغاية يصدر الحكم الخلقى على الأفعال الإنسانية . وقد قرر « مل » مبدأ المنفعة — أو السعادة العظمى كما يسميه بنجام — خيراً أقصى ، وصرح بأن مسائل الغايات التصوي لا تخضع للبرهان المباشر ، إن الفعل الخبير يمكن التبدليل على خيريته بالبرهنة على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا تحتاج خيريته إلى برهان ، فالدليل على أن الطب خير هو أنه يقود الناس إلى الصحة ، والبرهان على أن فن الموسيقى خير هو أنها تثير في النفس لذة وتفيض عليها غبطة ، أما لماذا تكون الصحة أو المتعة خيراً في ذاتها فذلك ما لا يناله البرهان ، ولكن هذا لا يعني أن الغايات التصوي تدرك بالحدس أو تقوم على دافع أعمى أو اختيار تصفي ، بل إن ما يبرر التمسك بهذه الغاية هو أن يتهدى للعقل من الاعتيادات ما يدعوه للتمسك بها ، ومن ثم يعرض مل لبيان هذه

الاعتبارات فيبين الأسس التي تدعوننا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة^(١).
ويقتضى هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن
الأسس التي تبرر التسليم بالمنفعة مستوياً أخلاقياً .

اتفق مل مع بنتام في إقرار مبدأ المنفعة غايةً لكل سلوك
أخلاق ، وفي تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على مدى ما تحقق
من منافع أو تدفع من مضار ، بل كان أخلص من بنتام في المطالبة
بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس ، وصرح
بأن من الخطأ أن يظن ظاناً أن المنفعة تعنى شيئاً غير اللذة ،
فجميع النفعيين من أبيقور قديماً إلى بنتام حديثاً لم يقصدوا بالمنفعة
شيئاً غير اللذة ، بل أرادوا بها اللذة والخلو من الألم ، فالأفعال
الإنسانية خيرٌ بمقدار ما تحقق من لذة وتقى من ألم ، وتكون شراً
بمكس ذلك ، وقيام اللذة والتجرد من الألم غاية كل كائن حي ،
وهكذا اعتبر المذهب النفعي اللذة الناية الوحيدة التي تهدف
لحقيقها غاية الإنسان ، والمستوى الذي تقاس به أفعال الإنسان
والمقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقية .

(١) سنعود إلى الحديث عن هذه الاعتبارات متفرقة في ثنايا هذا
البحث ، وقد سردنا مل في الفصل الثاني (من كتابه سالف الذكر) الذي
تناول فيه « حقيقة المنفعة » .

ففسد على مذهب المنفعة :

فيمَ إذن كانت التعديلات التي أدخلها « مل » على مذهب « بنتام » ؟ إنها خليقة بأن نقف عندها ونفهم كتبها لأنها أقدمت للمذهب واقعيته وخرجت به عن نطاق حسيته ، فما هي هذه التعديلات ؟

١ — إضعاف المنفعة الخاصة للمنفعة العامة :

حين عاج بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الخاصة إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصاً في أن يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس مذهب اللذة السيكولوجي ، ومن ثم لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع ، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تذوب في العمومية وتتلاشى في العمل لصالح الآخرين ، بشرط ألا ينتهي العمل من أجل المجموع بالتضاء على مصلحة الفرد ، فالمنفعة الفردية هي قوام المصلحة العامة ، بل إنه حين عرض لموقف الفرد حين يختار بين فعل يحقق لذاته عميقة خصبة ، وفعل يحقق للكثيرين كمية ضئيلة من اللذة ، آثر العمق والشدة على الشمول الذي يحقق اللذة للكثيرين ، فكأنه استغنى بهذا عن شرط

رئيسى من شعار مذهبه وهو تحقيق اللذة « لأ كبر عدد من الناس » ، أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة فى مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص فى طلب منافعه إنصافه لنفسه وإخلاصه فى التماس لذاته ومنافعه الخاصة ، إن روح الأخلاق النفسية الكاملة تبدو فى القاعدة الذهبية التى بشر بها عيسى النزارى (عليه السلام) وهى أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ فى هذه القاعدة يقوم الكمال المثالى للأخلاق النفسية ، ولتحقيق هذا المثال يجب أن تجمل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته ما أمكن ذلك ، وأن تُسخر التربية والعقيدة بما لهما من تأثير غلاب على الخلق الإنسانى لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم ، بحيث يفهم أن قيام سعادته الشخصية لا يتمشى مع السلوك الذى يتعارض مع الخير العام فحسب ، بل يقوم عنده دافع مباشر يحمّله على ترقية الخير العام ، بحيث يصبح هذا الدافع من البواعث التى تحمله فى العادة على إتيان أفعاله ، وتعلأ المواطنف الموصلة بها فراعلة

ملحوظاً في وجود كل كائن حي شاعر^(١) .

وقد فسر مل تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعي المعاني عند دافيد هارتلي + ١٧٥٧ D. Hartley ؛ إذ كان يرى أن الحياة الفعلية تقوم على تداعي المعاني الذي يرجع إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بتداعي للعواطف الدنيا ، فحبة الأم لطفلها مرجعها إلى ما يثيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولسكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذينة بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة ، والبخيل يطلب المال في أول أمره كوسيلة لغاية ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة غاية فينشده البخيل لذاته ، ومن هنا أمكن القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترشد في نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التي تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية ؛ وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعي المعاني إلى أفعال خيرة في ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

التوحيديين منفعتهم الخاصة ومنفعة المجموع ، وبالتداعي يتعلم
بالتدرج طلب النافع لمجرد أنه نافع !

وحد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً
أثار ثائرة النقاد — على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمناقشة
مذهبه — سلم مع بنجام بأن « الأفعال تكون خيراً بمقدار نزوعها
إلى ترقية السعادة ، وخطأً بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد
السعادة » كما صرح في الفصل الثاني من كتابه السالف الذكر ،
ولكنه يعود في الفصل الرابع إلى ابتداع أدلة يبرهن بها على مبدأ
المنفعة ، وينتقل فيها من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ، ومن
التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وكانت أدلته
في هذا الصدد مثاراً لحوارات عنيفة من النقد . يقول مل :

إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئى visible هو أن
الناس يرونه بالقل ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع
audible هو أن الناس يسمعونه بالفعل ، ومثل هذا يقال في
سائر منابع التجربة عندنا ، وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليل
الوحيد الذي يمكن الإدلاء به على أن شيئاً ما مرغوب فيه
desirable هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، فإذا لم يعترف
الناس نظرياً وعملياً « بالغاية » التي تقترحها النظرية النفسية ،

تَعَدَّرَ إقناع إنسان بهذه الغاية ؛ ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلا في سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كفا قد أثبتنا — بالدليل الذي نحمله وتتطلبه هذه العبارة — أن السعادة خير في ذاتها ، وأن سعادة كل فرد خير لتلك الفرد ، وبالتالي أن سعادة المجموع خير لمجموع أفراده ، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنساني ومعيار الأخلاقية^(١) .

وسنرى أن هذه الفقرة كانت ماثراً للنقد الذي كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وسيكولوجية وأخلاقية ، ونرى كيف كان تهافت برهنته في هذا الصدد مضرب الأمثال .

على هذا النحو انتقل مل من توكيد منفعة الفرد ، إلى إقرار منفعة المجموع ، ومضى في سبيله فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل المجموع ، فأقر بهذا تضحية المنفعة الخاصة في سبيل المنفعة العامة ، فلقف قليلا لتفسير موقفه في هذا الصدد :

(١) Mill, Utilitarianism, Ch. IV., p. 32-8

٢ — التضحية في مذهبه :

كان بنقام لا يقر تضحية الفرد بمنفعته في سبيل منفعة الآخرين ، إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وهياً لها مكاناً محتمله في مجال الحياة الأخلاقية ، إذ رد على الذين رأوا في اعتراضهم على النعية أن في وسع الإنسان أن يتعلم كيف يأتي أفعاله بغير باعث من طلب السعادة ، فقال إن هذا ممكن لا ريب فيه ، بل صرح بأن هذا ما يفعله البطل أو الشهيد طواعيةً واختياراً ، من أجل شيء يسمو في نظره على سعادته الشخصية ، ولكن ما حقيقة هذا الشيء الذي يرتفع عنده حتى على سعادته ؟ إنه من غير شك سعادة الآخرين أو بعض مقتضيات هذه السعادة ، من النبل أن يتنازل الإنسان تماماً عن نصيبه من السعادة الشخصية أو يتنازل عن الفرص التي تحقق له السعادة ، ولكن هذه التضحية ينبغى أن تكون أداة لتحقيق غاية ، ولا تكون غاية في ذاتها ، فإذا قيل إن غايتها تحقيق الفضيلة وليس السعادة ، قلنا إن البطل أو الشهيد ما كان يقدم على التضحية بنفسه إذا لم يكن على يقين من أن تضحيته ستوفر على الآخرين الإقدام على مثل هذه التضحية ، ما كان يمكن لمثل هذا البطل أو الشهيد أن يقدم على التضحية

لو خطر له أنه لن يحقق بها نفعاً لأقرانه ، أو ظن أنها تبجل نصيبهم من السعادة كنصيبه ، يبنذون سعادتهم من غير ثمن يتقاضونه ؛ طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قُدر لهم في حياتهم من لذات ، حتى كان في رفضهم مساهمة في تنمية كمية السعادة للبشرية ، أما أولئك الذين يبنذون سعادتهم الشخصية من أجل غاية أخرى ، أو يصرحون بأنهم يفعلون ذلك — فإنهم لا يستحقون من الإيجاب إلا ما يستحقه الناسك الزاهد ، إنه يمكن أن يكون شاهداً على ما يستطيع الإنسان أن يأتبه من أفعال جسام ، ولا يكون قط مثلاً لما يجب أن يفعله .

ويصرح مل بأن تضحية الفرد بذاته تضحية مطلقة من أجل سعادة الآخرين لا تكون إلا في عالم غارق في الاضطراب ، وطالما كان عالماً على هذه الحال من النقص ، فإن مل يقر بأن الاستعداد لإتيان مثل هذه التضحية هو أسمى فضيلة يمكن أن يزاوئها الإنسان ، بل يضيف إلى هذا أن العالم طالما كان في مثل هذه الحال من النقص ، فإن القدرة الواعية على التصرف بنير باعث من تحقيق السعادة ، ترفع الإنسان فوق صروف الزمن ، إذ نشره ، هذه القدرة الواعية — بأن القدر بالغة ما بلغت بحته ، وأن الحظ بالتمام ما بلغ سوؤه ، لا يستطيع

أن يمتد إلى هذا الإنسان ، ولأن يعكر صفوه ؛ إن الإنسان متى شعر بقدرته على التضحية بذاته ابتغاء سعادة الآخرين ، حرر نفسه من ضغط القلق الذي ينشأ في نفسه خوفاً من محن الحياة وكوارث الزمن ، وشعر — كما شعر الكثيرون من الرواقية أثناء الامبراطورية الرومانية — بالقدرة على أن يستمد من الهدوء والسكينة منابع الرضا النفسى ما أمكن ذلك ، من غير أن يشغل نفسه بمدى ديمومته أو غايته التى لا مفر منها ؛ إن الأخلاق النفعية تعترف بأن فى الإنسان قدرة على تضحية خيره الأسمى فى سبيل خير الآخرين ، ولكنها ترفض التسليم بأن التضحية فى ذاتها خير ، لأن التضحية التى لا تزيد — أو لا تتجه إلى زيادة مقدار السعادة العامة — سعادة المجموع — عبث وضلال مبين ؛ إن إنكار الذات الوحيد الذى ترحب به النفعية ، هو الذى يوجّه إلى تحقيق السعادة العامة — أو تيسير بعض أسبابها للآخرين ، أى للجنس البشرى مجتمعا أو للأفراد فى الحدود التى تفرضها مصالح الجنس البشرى المشتركة .

بل إن مل كان واقعا حين صور موقف الإنسان من البشرية ، إذ صرح بأن من الخطأ أن يظن ظان أن المبدأ النفسى يدعو الناس إلى عمل ليس فى مقدورهم ، بحجة أن النفعية المنشودة

تستوعب العالم كله ، وتتطلع إلى المجتمع الإنساني بغير تحديد ،
فقرر أن أكثر الافعال الخيرة لا تهدف إلى تحقيق المنفعة للعالم
بأجمعه ، بل ترمى إلى منفعة أفراد يتألف منها خير العالم ، إن
زيادة السعادة هي غرض الفضيلة عند النفعيين ، وأمام الناس
— مع استثناء واحد في الألف — فرص تمكنهم من خدمة
المجتمع ، أما في غير هذه الحالة فواجب كل إنسان يقتضى أن
يهتم بصالحه الخاص وبصالح قلة من الناس معه ^(١) .

بهذا كان يتحدث مل عن العلاقة بين سعادة الفرد وسعادة
المجموع ، أقام بنتام الثانية على الأولى ، ولم يتصور كيف يمكن
أن تتحقق سعادة المجموع على أساس من تضحية الفرد بسعادته
الشخصية ، فجعل الأناية تنسع حتى تشمل القيرية ، أما مل فقد
عكس آيته ، إذ أوجب على الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع
بنفس الروح التي يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية ؛ بل غالى
فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته متى كانت من أجل سعادة
الآخرين ، فاحترم مصلحة المجموع حتى رفضها فوق مصلحة
الأفراد ، الكل في مذهبه يسبق الأفراد التي يتألف منها هذا
الكل ، ومع أن قيمة التضحية في نظره ليست في ذاتها بل

. biid., p. 14-17 (١)

في أنها وسيلة لتحقيق سعادة المجموع ، إلا أنها قد استردت على يده مكانها في الحياة الخلقية ؛ وهكذا نرى أن بنتم نظر إلى المجموع من خلال مطالب الفرد ، أما مل فقد نظر إلى الفرد من خلال المجموع ، وبهذا كان إخضاع المنفعة الفردية للمنفعة العامة من أظهر التعديلات التي أدخلها مل على مذهب بنتام .

٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

ومن أقوى هذه التعديلات وأشيعها عند مؤرخي للذهب النفى ، تفرقة مل بين أنواع اللذات .

كانت اللذات عند بنتام من طيبة واحدة ، وإن اختلفت ديمومةً وشدةً وشمولاً ونحو ذلك مما يمكن تكميته ، وإذا نحن أخفنا تكيم اللذات عند بنتام شابهت نظرتة إلى الحياة الخلقية نظرة القورينائية ، وقد ميز المذهب الأبيقورى بين لذات العقل ولذات الحس ولكنه لم يسم بإحداها على الأخرى سموا وانما ، وإن رأى أن الأولى أدق وأهدأ ، ومن هنا كان الأرجح عنده ألا تؤدى إلى نتائج أليمة ، ومن ثم كانت أعظم مقدارا ؛ أما « مل » فقد خالف جميع سابقيه من اللذين فى تفرقة بين

أنواع اللذات ، وبذلك ميز بينها كماً وكميًّا^(١) .

ويعرض « مل » لمؤلاء الذين يثير للذهب النغمى في نفوسهم ضيقاً حتى زعموا أن القول « بأن الحياة ليس لها غاية أسمى من اللذة » نظرية لا تلائم إلا الخنازير ، وأشار إلى ما يلقاه المحدثون من دعاء النفعية من حملات مفكرى الألمان والفرنسيين والإنجليز ، وعقب بأن الأبيقورية كانوا إذا هوجوا من أجل مذهبهم قالوا لخصومهم : إنكم أنتم — ولستنا نحن — الذين تنظرون إلى الطبيعة البشرية نظرة شائنة ، لأنكم تفترضون أن الطبيعة البشرية لا تقوى على تذوق لذات أسمى من اللذات البهيمية ، ولو صح هذا الاتهام لتساوت منابع اللذة عند الإنسان والخنازير ، وكانت القاعدة التى تسير بمتضاها حياة أحدهما صالحة لأن تكون قاعدة حياة الآخر ! إن لذة البهائم لا ترضى تصور الإنسان لعنى السعادة ، والنفعية عامة تفترض فى الإنسان قوى علميا سامية — هى القوى العقلية — تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها على لذات الحس بفضل ما يتوافر فيها من عناصر الدوام والثبات ،

L. Stephen, op. cit., وJohnston, op. cit., p. 170 (١)

وبرئها من العناء الذي يمكن أن يحتمله صاحبها ... وغير ذلك من مميزات ، وبهذا يقرر المذهب النفعي أن الناس أكثر شغفاً وتقديراً لبعض « أنواع » اللذات منهم لبعضها الآخر ، ومن السخف — فيما يقول مل — أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقدير كمها وكيفيها ، فإذا عرضوا لتقويم اللذات وتقديرها فنسوا بافتراض أنها لا تختلف إلا من ناحية الكم .

ويقول « مل » إنه لو سئل عما يقصده بكثيف اللذات ، أو عن عملٍ يجعل لذةً أئمن وأسمى من أخرى ، لأجاب على الفور بأن من يختبر نوعين مختلفين من هذه اللذات — عقليةً وحسيةً مثلاً — لا يتردد — من غير دافع من إلزام خلقي — في أن يؤثر اللذة التي تكون أكثر إثارةً لشوق الإنسان ورغبته ، وقد يؤثر اللذة التي تقتزن بالمعجب ، والذي قدّر له أن يختبر أنواع اللذات ويقدر قيمها هو وحده الذي يستطيع أن يفرق بينها كثيرًا ؛ وقلّ من الناس من يرضى أن يكون حيوانًا وضيعًا ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، إن العاقل لا يقبل أن يكون معقوها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أميًا جاهلًا ، وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانياً وضيعًا ، حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضيع من السعادة أكبر من حظ الإنسان للمذهب النبيل ...

ومن أوتي القوى العليا السامية يدفع لسعادته ثمناً أغلى مما يدفعه الوضيع ، لأنه يرفض كل ما يشين كرامته ، وفي سبيل سعادته يحتمل عناء المتاعب والآلام ، ويرفض أن يضع نفسه في مرتبة دنيا ، لأن كبريائه أو أنفته تجعله ينفر من التمتع بالشهوات الرخيصة ، ويكلف بالحرية وينزع إلى الحرص على استقلال شخصيته وصيانة قوته ونحو هذا مما نسميه بالكرامة ، وهي حظٌ مشتركٌ بين الناس جميعاً — وإن تفاوت نصيبهم منها ، وهذه الكرامة عنصر رئيسي في سعادة الإنسان ، ولا يمكن قط أن يرغب الإنسان في إتيان ما يتنافى معها من أفعال ، فلخيرٌ للمرء أن يكون إنساناً كريماً ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هائلاً ، وأن يكون سقراطاً معذباً من أن يكون أحمق سعيداً ...

إن الإنسان لينزع بطبيعته إلى ما يشبع قواه العليا من لذات ، وإن لم يمنع هذا من أن يستسلم الذين يتذوقون اللذات العليا لإغراء اللذات الحسية الدنيا ، وأن يستجيبوا لندائها مذعنين ، مع تقديرهم للذات العليا وإدراكهم لقيمتها ، فإن الناس يستسلمون للشهوة الحسية إلى حد الإضرار بصحتهم ، مع علمهم الكامل بأن الصحة أعظم خيراً ، ولكن الذي يعكف على إشباع لذاته الدنيا هو الذي لم يتذوق سواها ، أو الذي افتقد

القدرة على التمييز بين أنواعها المختلفة^(١).

هكذا خالف « مل » مذهب بنتام في إخضاع المنفعة الفردية لمطالب المنفعة العامة ، وفي إقرار التضحية بالذات ومتعها في سبيل المجموع ، وفي التفرقة الكيفية بين الذات ؛ وسنرجى مناقشته في هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولننضم الآن هذه السعادة التي تحدّث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما خصائصها التي تميزها ؟

مميزات السعادة ونفوساتها في مذهبه :

كان النافع عند « مل » هو ما يحقق لذة أو يُبعد ألاماً ، وهو ما يوفر السعادة بتعبير آخر ، من هنا تحولت اللذة في مذهبه إلى سعادة ، ولكن هذه السعادة — وهي القاعدة التي يسير بمقتضاها سلوك الإنسان — ليست أعظم مقدار من السعادة. يصيب صاحب الفعل وحده ، بل هي أعظم قدر من السعادة كما وكثيفاً له ولمن تربطه بهم علاقات ، ونتمشياً مع المبدأ الذي ينشد أعظم قسط من السعادة تكون الغاية القصوى عند اللذوب النفسي : تحقيق حياة خلوٍ من الآلام غنية بالمتع كما وكثيفاً ما أمكن

. Mill, *ibid.*, p. 7-9 (١)

ذلك ، هذه الحياة هي في نظر المبدأ النفعي غاية السلوك الإنساني ،
وهي بالضرورة مقياس الأخلاقية ، ويراد تحقيقها للجنس البشري .
كله ، بل لكل كائن حاس إن تيسر ذلك .

ورُبَّ معترض يقول : إن هذه السعادة — في أى صورة .
كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التي يضعها العقل للحياة
الإنسانية ، ويوجّه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة
ممتدرة المنال ، ومن ثم استحالة أن تكون غاية الأخلاقية ،
أو هدف السلوك العاقل ، ودحضاً لهذا الاعتراض يصرح « مل »
بأن المذهب النفعي لا ينحصر في طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء
الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تعذر مطلب السعادة .
بقى القضاء على الألم أو تقليل وخزائه ، وليست السعادة المنشودة .
حياة متصلة من متع نائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ،
وإنما هي لحظات من غبطة قد تدوم ساعاتٍ أو أياماً تضيء فيها
بالمع المشرقة ، وليست لهيباً يتلظى بلذاتٍ متصلةٍ دائمةٍ ؛ إلى
هذا فطن الملاسفة الذين بشروا بالسعادة غاية للحياة الإنسانية ،
لم يقولوا إن السعادة التي ينشدونها حياةً من غبطةٍ متصلة ، بل
قالوا إنها لحظات من الغبطة في وجودٍ يتألف من قلة من الآلام .
عابرة وكثيرة من لذاتٍ مختلفة متنوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابي .

بالمتعة على الشعور السلبي بانخلو من الألم ، وبشرط ألا يتوقع الإنسان من الحياة أكثر من أنها خليفة بأن تمنح أهلها هذه الهبات ، إن مثل هذا الوجود الذى يتألف على النحو الذى أسلفناه كان خليقاً بأن يُعتبر سعادةً عند هؤلاء الذين قدّر لهم أن يفوزوا به ، وكثيرون هم أولئك الذين تمتعوا بمثل هذه السعادة فى الكثير من مراحل حياتهم ، وما يعوق تحققها للكثيرين إلا التربية الفاسدة والنظم الاجتماعية السيئة .

وأكبر العوامل التى تجمل الحياة شاقة غير مرضية هو تمسك الفرد بأنايته ، وافتقاره إلى التهذيب العقلى ، ولا يقصد بالعقل المتعق عقل الفيلسوف ، بل يراد به أى عقل يتمثل للمعرفة وتفتح فيه بناييعها ، ويتعلم كيف يهذب مواهبه ويُبنى قواه ، عندئذ يهتدى إلى منابع السعادة فيجد لذة عظيمة فى كل ما يحيط به من آثار الفن ومشاهد الطبيعة وأخيلة الشعراء وأحداث التاريخ ، وأساليب الحياة الإنسانية فى ماضيها وحاضرها وآمال أصحابها فى مستقبل أيامهم ... وفى مثل هذا العالم الحافل بكل ما يثير اللذة ويغرى بالتمتع ويدعو للإصلاح والتهذيب ، يصبح كل اسرى أهلاً لهذه الحياة السعيدة التى يشتهيها كل الناس ، ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمراتب السعادة التى تكون فى متناول

يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور ،
ويصاب فيها بمتاعب جسمانية وأدبية ، فيعاني من الفاقة والمرض
وفقدان الأجزاء ونحو هذا من محن قد لا يستطيع أن يتفادها ،
ولكن ما من شك في أن أكثر هذه الشرور يقبل الزوال ،
وإذا ظلت شئون الإنسان في تحسن قلت هذه الشرور وتضاءلت
في نهاية الأمر حتى تنحصر في أضيق نطاق ، فالنقر يسبب للإنسان
المتاعب ، ومن هنا وجب أن تتكاتف جهود الحكومة وحزم
الأفراد على إزالته ، ينبغى أن تُعبأ الجهود للقضاء على الأمراض
الاجتماعية بالتربية الصالحة والإصلاح الاجتماعى ، فمن الممكن أن
يقاوم المرض — وهو عدو فتاك — بالرياضة وتهذيب الأخلاق ،
والأمل كبير في أن ينتهى تقدم العلم في المستقبل القريب — فيما
ظن مل — إلى هزيمة هذا العدو العملاق ، وكل تقدم في هذا
المضمار يخلصنا من بعض ما نحن فيه من آلام قد تودى بنا إلى
المهلك بتقصير حياتنا أو حرماننا من السعادة ، ولا يسير الإصلاح
الموينا إلا لأننا لم نحسن استخدام إرادتنا ومعرفتنا لتحقيق أهدافنا .
ومن واجب كل إنسان أن يتحمل نصيبه في مجال
هذا الجهاد مهما كان ضئيلا ، وإن في هذه المقاومة لشرور

البشرية لمتعة نبيلة قد لا تعدلها متعة أخرى^(١).

كان خصوم النفعية يقولون إنها مذهب إلحادى لا يدين بوجود الله ، ولكن مل قد ردّ روح الأخلاق النفعية إلى المسيح على ما أشرنا من قبل ، وقال إننا إذا كنا نعتقد بحق أن الله يريد حقا وفوق كل شيء أن يحقق السعادة للناس ، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خَلَقهم لسكانت النفعية التي يدعو لها مل نظريةً إلهية ، بل لسكانت — أكثر من هذا — أعظم المذاهب تمسكا بالدين ، ولو أراد أصحاب الاعتراض السالف أن يقولوا إن المذهب النفعى لا يعترف بأن إرادة الله هي القانون الأسمى للأخلاق ، ردّ مل بقوله إن النفعى الذى يعتقد فى خيرية الله الكاملة وحكمته التامة ، لا يجد مناصا من الاعتقاد بأن ما يوحى به الله فى مجال الأخلاق ، ينتهى لا محالة بتحقيق مطالب المنفعة فى أقصى مراتبها ، بل رأى البعض — بالإضافة إلى النفعيين — أن الوحى المسيحى قد قصد به تزويد العقول والقلوب بروح تمكنهم من معرفة الخير أو الصواب وتقريرهم باتباعه أنى كان ، من غير أن يحدتهم هذا الوحى عن ماهيته إلا بطريقة عامة جدا ، ومن ثم كانت حاجتنا إلى نظرية فى الأخلاق يهتدى الناس بهديها ليعرفوا عن طريقها.

إرادة الله ، وسيان أن يكون هذا الرأي صحيحاً أو باطلاً ، فإن
النفعيين وغير النفعيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من
نصوص الدين . منزلاً كان أو غير منزل .

وقيل إن هذه النفعية مذهب يتنافى مع مقتضيات الأخلاق ،
إنها ما يلائم الإنسان وواقفه ، فهي قضاء مآرب وجرّ مغام ،
وقد استغل أصحاب هذا الاتهام دلالة هذا اللفظ في إظهار التباين بينه
وبين « المبدأ » الذي تهتم بوضعه فلسفة الأخلاق ، وحقيقة إن
لفظ الملائم للفرد الموافق لمصلحته expedient يضاد الحق في
معناه ، وعندئذ يعني ما يتفق مع مصلحة الفرد الذاتية ، كتضحية
الوزير بمصلحة وطنه في سبيل احتفاظه بمركزه في الوزارة ، وقد
يحمل اللفظ معنى أفضل من هذا حين يدل على ما يلائم غرضاً
مباشراً سريعاً ، أو ما يحقق غاية مؤقتة ، أو حين يدل على عصيان
قاعدة تحقق مراميها فائدة لصاحبها ، وبهذا المعنى يكون الموافق
أو الملائم لا يعنى النافع — بمعناه في مذهب المنفعة العامة — بل
يتفرع عن الضار ، إذ يصبح من الملائم لأغراضنا أن نكذب
لنتخلص من مأزق مؤقت أو لنحقق نفعاً سريعاً لنا أو لغيرنا ،
مع أن من البين أن من أنفع الأشياء أن نعرض في نفوسنا الشعور
الدقيق بالصدق ، وأن إضطاف هذا الشعور من أضر الأشياء .

إن مجانية الصدق تضعف ثقبتنا بالقضية الإنسانية ، وهي دعامة الرفاهية الاجتماعية في وقتنا الحاضر ، وتعوق المدنية والفضيلة وكل مقومات السعادة ، إن عصيان قاعدة يتمثل فيها هذا النفع العظيم من أجل منم عاجل ، ليس من مقتضيات المنفعة في شيء ، فإن من يسلب البشرية خيراً من أجل مأرب شخصي ، يكون بعمله هذا ألد عدو للإنسانية ، وإن كان لقاعدة الصدق — مع ما يحوطها من قداسة — استثناءات ، كأن يخفي الطبيب عن سريضه المشرف على الهلاك حقيقة حاله ، وإن وجب عدم التوسع في هذه الاستثناءات حتى لا تجور على القاعدة نفسها^(١) .

وتمشياً مع الاعتراض السالف قيل إن النفعي يستثنى حالته الخاصة من قواعد الأخلاق ، وتحت إغراء أنانيته يرى منفعة في خرق القاعدة الخلقية أكبر من منفعة عند أتباعها ، ولكن النفعية ليست — فيما يقول مل — النظرية الوحيدة التي تزودنا بالأعذار التي تتمثل بها عند ارتكاب شر ، أو تُيسر لنا خداع ضمائرنا عند الضرورة ، إن الخطأ لا يصدر عن النظريات الخلقية بل عن طبيعة الأعمال الإنسانية المقعدة ، وليس من الممكن أن

يتشكل السلوك الإنساني بحيث يتخلو من الاستثناء ، فالذاهب الخلقية تخفف صرامة قواعدها لتكون ملائمة لشقى الظروف والأحوال ، بشرط أن يحمل الإنسان تبعه أفعاله^(١) .

بمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ، ويناقش حملة خصومها ويُفند مزاعمهم بصددها .

الإلزام الخلقى والمنفعة :

كانت نظرية « مل » في اللذة نظريةً في الغاية القصوى من السلوك الإنساني ، وتمثلت له هذه الغاية في حياة تخلو من الآلام وتحفل بالمتع ما أمكن ذلك ؛ وما فسر « مل » طبيعة الحياة الخيرة على النحو الذي أسلفناه حتى مضى إلى تحديد الإلزام الخلقى ، والكشف عن الجزاء الأقصى لمبدأ المنفعة^(٢) ؛ كان بنجام - على ما عرفنا - قد رهن خيرية الأفعال الإنسانية بالجزاءات التي تغرى بإتيانها ، وقد عرفنا كيف صنفها إلى جزاءات بدنية وسياسية واجتماعية ودينية ، وجاء « مل » فأضاف إليها جزاءاً باطنياً هو الضمير ، هذا هو الجزاء الباطني

(١) . *ibid*, 23-4

(٢) الفصل الثالث من كتابه السالف الذكر وقارن L. Stephen,

. *op. cit*, Vol. III., p. 308 ff. في الجزاءات عند مل .

لأداء الواجب ، ويميز « مل » بينه وبين الجزاءات الخارجية السالفة تمييزاً دقيقاً ، فهذه تتلخص في الأمل في الرضا والخوف من الضيق والتكدر وخشية الأقران ورهبة الله ؛ أما الجزاء الباطني لأداء الواجب فهو شعور بالألم عند عصيان الواجب ، وهو شعور يقوم على تداعيات تصاحبه مرجعها إلى التشارك الوجداني والحب والخوف خاصة والوجدان الديني في مختلف صوره ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل مستمد من تقدير الإنسان لنفسه ورغبته في تقدير الآخرين ، بل حتى من ذلة النفس أحياناً ؛ ويصرح « مل » بأن هذا التعمد المسرف هو الذي يتأذى بالناس إلى أن يخلعوا على الإلزام الخلقى طابعاً صوفياً ، قوته الملزمة تقوم في كتلة من الوجدانات لا بد من كسرها حتى يتيسر للإنسان أن يخالف المستوى الذي بمقتضاه يكون الفعل خيراً أو القول حقاً .

لا يعرض « مل » لوصف خيرية الفعل أو صوابه ، بل يصف الاتعمال الخالص الذي يشعر به الناس غالباً عند ما يفكرون فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، فالفعل الخيّر أو الصواب عنده — كما كان عند أبيه وفي رأى بنعام — هو الفعل الذي يعتقد صاحبه أنه يؤدي إلى أسعد حالة ، إن « مل » لا يفترق عن أبيه وعن

ينتاج في وصف الفعل الخَيْر ، ولكنه يفترق عنهما في وصف الشعور بالإلزام الخلقى ، فإذا كانا قد كرسا اهتمامهما بالبحث في الجزاءات الخارجية التي تغرى بفعل الواجب ، فإن « مل » يشير إليها بإشاراتٍ مقتضبةً ثم يقف اهتمامه على الجزاء العاطفي ، إنه لا يقول كلمة واحدة ليوحى بها إلى أن الشعور بالإلزام الخلقى نتيجة تنشأ عن الذكريات الماضية التي تقترن برغبات الناس الشخصية ، فإن التشارك الوجداني والحب والانفعالات الدينية كالخوف وتقدير النفس ومحو ذلك تتعاون على خلق هذا الانفعال الخصب القوي الذي يعزوله الناس طابعا صوفيا .

ويحاول « مل » أن يفسر شعور الإنسان بالإلزام الخلقى الذي يحمّله على التصرف طبقاً لمبدأ « أقصى سعادة » ، فيسلم بإمكان تعليم الضمير وتوجيهه إلى أي اتجاه ، ليس ثمة ما يمنع تعليم هذا الضمير بحيث يستشعر الخجل في موقف ما ، أو يرى نفسه في هذا الموقف نفسه ملزماً أخلاقياً باتباعه ، ولكنه يرى مع ذلك أن في العقل الإنساني نزوعاً طبيعياً إلى ربط الشعور بالإلزام الخلقى بالأفعال التي تؤدي بأصحابها إلى السعادة القصوى ، ويرى من ناحية أخرى أن هناك طائفة طبيعية قوية تُقوّي ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ المنفعة ، وهذه العاطفة القوية

هي الرغبة في أن يعيش الإنسان في وحدة مع سائر أقرانه ، و بعبارة أخرى هي الفريضة الاجتماعية ، ولا يفسر لنا « مل » كيف تربط الفريضة الاجتماعية بين الشعور بالإلزام الخلقى ومبدأ المنفعة ، ولكنه يفترض أن هذا هو الواقع لا محالة ، وأن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إيضاح ، مع أن هذا لا يبدو واضحاً على هذا النحو إلا في نظر الذين يسلمون بالفلسفة النفعية ، لأن المشتغلين بملاحظة السلوك الإنساني لا يسهل إقناعهم بذلك ، فهناك كثيرون من علماء الاجتماع يعتقدون أن الفريضة الاجتماعية — أي ما كانت — تربط المواطن الخلقية بقواعد معينة للسلوك ، وأنها مفيدة للمجتمع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعرفون المفيد بأنه الذي يُسَلِّم إلى أقصى سعادة^(١) .

عمدة الفهم بالسعادة :

بهذا كان مل يفسر الإلزام الخلقى ويتحدث عن الجزاء العاطفي لفعل الواجب ، فإذا علمنا إلى هذا عقب بالتدليل على

J.Plamenatz, English Utilitarians (1949), p. 138 - 140 (١)
وقارن ما كتبه عن الجزاءات بين بتمام ومل : Machkenzie, p. 393-96
في الطبعة الثالثة و Johnston op. cit., p. 146 ff. و Muirhead, op.
cit., p. 101 - 04., وقد نصح بالاطلاع في هذا المسدد على Sidgwick,
Fowler, Progressive Methods of Ethics, BK. II.. ch. V.
. Morality, chs. I, II

مبدأ المنفعة على النحو الذى أسلفناه ، ثم مضى بعد هذا التبدليل
فبين السبب الذى من أجله كانت السعادة « إحدى » غايات
السلوك ولم تكن غاية غاياته ، فردّ هذا إلى أن الكثير من الأشياء
— وليست السعادة وحدها — موضع رغبة من الناس فعلا ،
لا لأن هذه الأشياء وسائل لتحقيق الناية القصوى ، وهى السعادة
التي ينشدها الناس لذاتها ، فإن النفيين فيما يصرح مل لا يفتنون
بوضع الفضيلة على رأس الأشياء التي تمتد خيرا من حيث هى
وسيلة مؤدية إلى تحقيق الناية القصوى ، ولكنهم يعترفون
— كحقيقة سيكولوجية — بإمكان أن تكون الفضيلة عند الفرد
خيراً في ذاتها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها ، ويرون أن العقل
لا يكون في وضع ملائم للمنفعة مسلم إلى سعادة المجموع إلا إذا
أحب الفضيلة بهذا الاعتبار .

والواقع أن الفضيلة متى كانت بهذا الاعتبار موضع حب
من الإنسان ، أضحت جزءاً من سعادته ، ويفسر مل ذلك بقوله
إنه يعتقد أن الرغبة في شيء واكتشاف أنه لاذ ، والنفور منه
والاعتقاد بأنه أليم ، ظاهرتان لا تنفصلان ، أو هما بالأحرى
مظهران لظاهرة واحدة ، أو هما بتعبير أدق حالتان مختلفتان
لحقيقة واحدة ، فاعتبار الشيء مرغوباً فيه — لذاته لا من أجل

نتائجها — والتفكير فيه على أنه لا ذ ، شيء واحد .
وخلاصة حجته يمكن إجمالها فيما يلي : لا شيء يثير لذاته
رغبة الإنسان إلا السعادة ، ولكن بعض الأشياء — كالفضيلة —
كانت في الأصل موضع رغبة من الناس لأنها من وسائل تحقيق
السعادة ، ولكنها كثيراً ما تثير لذاتها رغبة في الإنسان ، بيد أن
رغبة الإنسان في شيء لذاته ، وليس لما ينجم عنه من نتائج ،
تشهد بأنه وجد هذا الشيء لاذا ، ومن ثم فإن الفضيلة التي
كانت مجرد أداة لتحقيق السعادة قد أصبحت الآن مقوماً من
مقوماتها ، وهي أيضاً وسيلة فعالة لها ، لأنها جزء من هذه الغاية .

عقوبة العدالة الأخلاقية :

فإذا دلل مل على المنفعة على هذا النحو اختتم كتابه بفصل
معتد عن العلاقة بين العدالة والأخلاقية^(١) ، يفترض أن العدالة
في معناها الأولي — عند اليهود مثلاً — قد أريدَ بها مطابقة
الفعل للقانون ، أما التفرقة بين الأخلاقية والمشرعية القانونية
فهي وليدة مجتمع أكثر تحضراً ، كالليونان والرومان في مرحلة
متقدمة من حياتهم ، ومع أن التفرقة بين القانون والأخلاقية

. Mill, op. cit., ch. V. (١)

واضحة جلية في هذه الأيام ، إلا أن العلاقة بينهما لم تنزل بعد
قوية ، في كليهما يعتبر إلتزام الفرد بأداء الواجب جزءاً من هذا
الواجب ، إن الواجب ضريبة يطالب الإنسان بسدادها كما
يطالب بسداد ديونه .

وللعادلة عند مل معنيين : يراد بها في معناها الضيق الإلتزام
بأوامر القانون ، وقد يراد بها أن يؤدي الإنسان كل واجباته نحو
جميع الذين ينتظرون منه بحق أن يؤدي لهم خيراً ؛ ويتحدث مل
عن الواجبات العامة التي لا تكون مجرد حقوق لهؤلاء الأفراد ،
كواجب الإحسان الذي نطالب به حتى ولو لم يوجد فرد يستحق
صدقتنا قانوناً ، وهذه الواجبات العامة تخرج من نطاق العدالة
— التي يوجبها القانون — لأن المنصرين الرئيسيين في عاطفة
العدالة هما الرغبة في إيقاع العقوبة بكل من سبب ضرراً ،
والاعتقاد بوجود فرد أو مجموعة أفراد نزل بهم الضرر ، إن عاطفة
العدالة هي الشعور الطبيعي بأخذ الثأر أو القصاص من هؤلاء
الذين يسببون ضرراً لنا أو للمجتمع الذي نميش فيه ، وهذه العاطفة
لا تنطوي على عنصر أخلاقى ، إن الجانب الأخلاقى فيها هو
خضوعها الكامل لوجوه التعاطف أو التشارك الوجدانى الاجتماعى ،
لأن الشعور الطبيعى يثير استياءنا من كل من يقصر فإزاءنا

تصرفا مقلقا غير مريح ، فإذا أيده شعور اجتماعى أخلاقى ، كف
الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا يلائم الخبير العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هيوم فى بواعثها
السيكولوجية ، ولسكن مل يدين بنظريته لأراء الكسندر بين
+ ١٩٠٣ A. Bain ^(١) . وليس لأراء هيوم ، ويبدو هذا اللطع
على كتاب « بين » عن الحواس والعقل ، والفصل الذى جعل
عنوانه « الانفعالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل
يشبه هيوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجدانى ، إلا أن
هيوم يصرح بأن ليس فى الإنسان انفعال قوى يمكنه من السيطرة
على حبه لذاته وردّه عادلا ، إذا كان لىب الذات أن يضبط ،
فيجب أن يدور هذا الحب الأناى حول نفسه ويضع حدودا
لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما يسكر الإنسان قليلا ويدرك أن
أقوى شهواته تشبع بالقهر والكبح خيرا مما تشبع بالحرية
والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذى متهد لتقيام
العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عند ما نريد أن نفسر
كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصالحة المجموع

(١) اسكتلندى الأصل (مثل جيمس ومل وجون ستورث مل)
وكان أستاذ المنطق فى جامعة أبردين باسكتلنده .

ها الذات يتجهان بنا إلى استحسان مزاولة العدالة ، وهذا الاستحسان هو الذي يحمل العدالة فضيلة .

أما مل فإنه يهتم بالتعاطف الوجداني أكثر من ذلك ، فالعدالة عنده ليست شيئاً غير طبيعي ينشأ عن التفكير في حب الذات ، ثم يحولها التعاطف بعد إلى فضيلة ، إن العدالة تدين لهذا التعاطف بوجودها ، وليس بجلالها الخلقى فحسب ، إنها الشعور الطبيعي بالتقصص الذي لا يملئ العقل وحده ، بل التعاطف الوجداني بالرغبة في أخذ الثأر لكل من أصابته مضرة ، بهذا يربط مل في نشأة العدالة بين وجداناتنا التي ترتد إلى الأنانية ، ومشاعرنا التي لا ترجع إلى حب الذات ، لأن دور العقل يقوم في تعليمنا أننا بدافعنا عن الآخرين نذود عن أنفسنا ، فالعدالة ثمرة عاملين كلاهما طبيعي : غريزة المحافظة على الذات ووجدان التعاطف ، ودور العقل — أو التفكير فيما يسميه هيوم — هو أن يضيء هذين العاملين ، ويعترف بعض مؤرخيه بأن أفكاره لا تخلو من غموض^(١) .

حسبنا هذا عرضاً للمذهب مل في المنفعة العامة ، ولنعقب على هذا بكلمة نناقش فيها الأفكار الرئيسية التي انفرد بها بين

. Plamenatz, op. cit., p. 141 ff. (١)

النفعيين ، أو كان له فضل في توكيدها والتمكين لها ، وسنرجي مناقشة أسس النفعية المشتركة بين النفعيين إلى آخر الكتاب .

مناقشة مذهب :

مثل بنقام النزعة الحسية الواقعية أصدق تمثيل ، وصرفته هذه النزعة عن كل ما يمكن أن يربطه بمذهب العقليين والحدسيين ، فكان بهذا يمثل النفعية التجريبية الصحيحة ورائدها الأول ؛ ولكن الضدين كثيراً ما يلتقيان ، إن بينهما مبدأً مشتركاً يكشف عنه النظر العقلي الذي يتدبر المسائل ويكشف أسرارها، ومن هنا أمكن رفع التضاد القائم بين مذهب العقليين ومذهب الحسين ، ومع اختلاف المنهج الذي يصطنعه كل منهما التقت النفعية التجريبية الواقعية ممتمة بمذهب العقليين على يد جون ستورتن مل الذي كان حريصاً على أن يهدم بتجريبيته مذهب العقليين والحدسيين ، والتقت هذه النفعية التجريبية مرة أخرى بمذهب الحدسيين على يد سدجويك الذي حاول واعياً إدماج للذهبين ليستخرج منهما مذهباً واحداً على نحو ما سنعرف عندما نتحدث عن النفعية الحدسية .

أما الوحدة التي تجمع بين الضدين السالفي الذكر ، فتبدلو

في أن الطبيعة البشرية عند كليهما تتأثر بالمعرفة وتستجيب لها ،
وفي أن نقص الأفعال الإنسانية مرده إلى الفساد الذي ينشأ عن
الشهوة ، وبالتزوي والتفكير يستطيع الإنسان أن يقدر أموره
ويحرر نفسه من هذا الفساد ، كلا المذهبين المتضادين يؤمن بقيمة
العقل متى أعانته الإرادة على مقاومة الإذعان للقوى التلقائية
الحيوية ، من هنا بدا طبيعياً أن تلتقى النفعية التجريبية بالزعة
العقلية أو الحدسية على النحو الذي أشرنا إليه ^(١) .

واستعراض التعديلات التي أدخلها مل على مذهب بنتام
يشهد بصدق ما نقول ، فلنعرض موجزين أظهر الأفكار التي
أفرد بها مل ونعقب بمناقشتها ، مرجئين مناقشة أسس المذهب
النفعي المشتركة بين أتباعه إلى آخر الكتاب :

لم يقنع مل بفرقة بنتام بين الذات كماً ، وفطن إلى اختلافها
بعضها عن البعض الآخر كثيراً ، فكانت هذه لفظة طيبة لها
قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقه من اللذين ، ولكن هذه
اللفظة التي تحسب في جانبه كانت سقطت إذا قيست بمعايير مذهبه ،
لأن الفرقة بين « أنواع » الذات تتضمن القول بوجود مقياس
غير الذة يستخدم في الفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر الذة

(١) R. Le Senne, Traité de Morale Générale, p. 216

معياراً وحيداً للأفعال الإنسانية ، ومن ثم لا يكون بين الذات
خلاف إلا من ناحية الكم ، فالانتقال إلى الحديث عن كيفية
لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ؛ إن المذهب الذى يقوم على
مصادرة ، هى أن اللذة هى الخير الوحيد ، وواضح أن الذات بما
هى لذات لا تسمح بفرقة كيفية ، لأن هذه الفرقة تتنافى مع
المصادرة السالفة ، ولا تتشى مع منطق المذهب الاستقرائى فى
الأخلاق^(١) .

ومن هنا قيل إن نظرة مل إلى كيف الذات لا تتشى
مع منطق مذهبه الذى ، وإن كانت التجربة تشهد بصدقها ،
لأن إشار لذة على أخرى لا يكون إلا بافتراض أن خيريتها
مرهونة بقيمة أو كمال موضوعى ، وإذا كان بنتمام قد أقام مذهبه
على أولية رياضية تقول إن كمية ما أكبر من كمية أخرى ، فإن
مل قد هدم أساس النفعية الرياضى حين لجأ إلى الفرقة بين
كيف الذات .

وقد رد مل هذه الفرقة الكيفية إلى أهل الخبرة ممن ذاقوا
مختلف صنوف الذات ، فيستلهم هذا أن يقارنوا بين أنواعها ،

M. C. Sen, Elements of Moral Philos., p. 133-5 (١)

فالقديس أوغسطين + St. Augustine ٤٣٠ أو بسكال +
B. Pascal ١٦٦٢ أو غيرها ممن عاشوا في حمأة الرذيلة ثم تحولوا
بررة أطهارا ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصدروا على مختلف
أنواع اللذة أحكاما لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسمى اللذات
يقوم في الاستجابة لنداء الضمير والحرص على تقادى وخرزاته ،
وتهافت هذا الرأي يكشفه اختلاف الضمائر عند الناس ، وهو
رأى يقره مل ، وكثيرا ما يختلف تقدير الخبراء لنيم اللذات
والآلام ، فإذا لجأت في تقدير ذلك إلى فنان مطبوع يجمع في
حياته بين إشباع شهواته الحسية وإشباع وجداناته الفنية الرفيعة ،
ثم إلى قديس خبر شهوة الحس في مطلع حياته ، وذاق اللذة التي
تقترب بطاعة الضمير في أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف
على رأيهما في لذة الحس ومتعة الروح لوجدتهما على خلاف
بين ملحوظ ، فبرأى أيهما نأخذ؟ وإلى حكم من منهما ننصاع؟
إن القديس لن يتردد في الاشتزاز من لذة الحس مهما كانت
خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى في اختيار متعة الروح وإيثارها
على سائر اللذات ، وإلا لما كان قديسا . وقد يقدر الفنان لذة
الحس ، ولكنه بحكم طبيعته الفنية يستغرقه الإعجاب بروائع التن
ويجد فيها لذة تسمو حتى على اللذة التي تقترب بطاعة الضمير ،

وهو لا يكون فناً ما لم يكن هذا نزوعه ا في الحق إن الحكم على أنواع الذات يختلف باختلاف مستوى أصحابه روحياً وثقافياً واجتماعياً وحضارياً ... ومن هنا كانت الصعوبة في التفرقة الحاسمة بين كيف الذات .

بل إن مل في التجائه إلى حكم المحرب فيصلا بين كيف الذات ، أخضع حكم الفرد القائم على خبرة شخصية لحكم إنسان آخر مستقل عن خبرة الأول ، بهذا ينتفى الحكم القائم على التجربة الفردية ، وينهض على أساس من برهان العقل ، وبذلك يخرج مل على نزعه التجريبية ويدخل في زمرة العقليين . ا

* * *

أما عن موقف مل من العلاقة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع فقد عرفنا أنه أخضع الأولى للثانية حتى طالب الفرد بأن يسوى بين جهده في تحقيق المصلحة العامة وسعيه لتحقيق مصلحته الشخصية ، ورأى أن من الثبل أن يضحي الفرد بسعادته أو حياته ابتناء سعادة المجموع ، ولا قيام للمنفعة الشخصية إلا في حياة اجتماعية ، ولا قيام للحياة الاجتماعية إلا بالتيرية والتضحية ، وفي هذا أيضاً خرج مل على منطلق مذهبه الحسى ، لأن هذا

للذهب يقوم أصلاً على المصلحة الشخصية ، ولا يمتد بنير الأناية مقياساً للأفعال الإنسانية ، ومعياراً للأحكام الخلقية ، ومسايرة هذا المنطق تتنافى مع إخضاع المصلحة الشخصية لمصلحة المجموع ، والتجربة تشهد بأن المصلحتين لا تتفقان في كل الحالات ، وفي حالة التعارض لا يسمح منطق المذهب بإثارة الصالح العام على صالح الفرد ، فتمسكُ مل بهذا شيء تحمده له الأخلاق ، ويؤاخذة عليه النقد النزيه الذي يقتضى مل أن يكون متمسكاً في أفكاره غير متناقض مع نفسه .

والئن كان مل قد رد للتضحية قيمتها ، إلا أنه جعلها أداة لتحقيق غاية أكبر منها ، هي تحقيق السعادة للآخرين ، قيمتها ليست في ذاتها ، وهذا تشويه للتضحية ، كما تتصورها فلسفة الأخلاق التقليدية — فيما يقول لوسين R. Le Senne .

بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعي المعاني ، قد كان مشاراً لنقد النقاد — من أمثال بول لومير^(١) .
Paul Lemaire — إذ رأى لومير أن التداعي الصناعي لا يكتب له الدوام ، فإشب الطفل ويأخذ عقله في النضج حتى يكشف

(١) هو الذي ترجم كتاب مل في مذهب المنفعة العامة تحت عنوان :

De Utilitarisme مع مقدمة وتحليل وملاحظات .

افتعال هذا التداعي ، ومن ثم ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة .

في الحق إن مل قد أقعد المذهب النفى نزعته الواقعية الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحما منعى العقليين في تصوره وإن صبغته بصبغة استقرائية ، ولم يقمه على أسس ميتافيزيقية كما يفعل العقليون ، وقد فعل هذا عن غير قصد وبدون وعى ، وتلك سقطته الكبرى التي تجعل سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick أسى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن يزيل التعارض بين المذهب النفى بنزعته التجريبية الواقعية ، وبين مذهب العقليين والحدسيين معاً ، نهض بهذه المحاولة واعياً مدركاً ، ورسم خططها وهو يقصد إلى تحقيقها ، وسيان بعد هذا أن تكون المحاولة قد نجحت أو فشلت ، أخرجته من طائفة النفعيين أو أبقته في زميرتهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقليين مقتعاً قد مهد للناقد أن يضع برنامج في موضع أسى ، لأنه كان أخلص لنزعته الحسية الواقعية من مل ، فسائر منطق مذهبه حتى نهايته ، وإذا كان هذا قد أسخط عليه الحدسيين والعقليين ، فقد أرضى عنه الحسين وخفف من حكم النقد الذي يقتضى التماسك وعدم التناقض .

وقد كان حين يتحدث عن الشرور التي تعوق التمتع بالسعادة يعاق على العلم الكثير من الآمال الحسان ، ساير في هذا روح عصره الذي كان يحسن الظن بالعلم ويعتقد أن في تقدمه الخلاص من متاعب البشرية ، وإذا كانت جان چاك روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau قد هاجم من قبل هذه الروح وغالى في حملته حتى رد للعلم كل ما تمنيه البشرية من متاعب ، فإن القرن العشرين قد أنصف العلم في غير غلو ، إذ رأى أن سعادة الناس أو شقاءهم ليس مرهونا بنظريات العلم ، بقدر ما هو مرهون بطريقة تطبيقها ، إن نظرية تجميع القنبلة النووية يمكن استغلالها لصالح البشرية كما يمكن أن تستخدم في تدميرها .

ولكن أكبر سقطات مل كان في تدليله على مبدأ المنفعة ، كيف وثب من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ؛ وكيف انتقل من التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ؛ حفلت برهنته بالمنالطات المنطقية والأخطاء السيكولوجية والأخلاقية التي جعلته مثاراً لجملة شديدة من النقد ، وحسبنا أن نلخص في هذا الصدد نقد مجموعة من هؤلاء النقاد ، وسنقتبس بعض ما قاله في نقده أظهر أساتذة الفلسفة في جامعات الجزيرة البريطانية وأمريكا وأوربا بوجه عام :

فأما عن مغالطاته المنطقية فقد كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئى هو أن الناس يرونه فعلا ... فليس هناك سبب يمكن التدايل به على أن شيئاً ما مرغوب فيه سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل. (١).

يقول « مكنزى » (٢) + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie (أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف) إن المناطق قد اتخذوا الفقرة السالفة شاهداً يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ ، Fallacy of figure of speech (٣) وهى نوع من السفطة يظهر فى كلمات تتشابه فى الشكل أو البناء فيفترض تشابها فى المعنى ، ذلك أن مل قد اقترح لفظ مرغوب فيه desirable مماثلا لكلمة مرئى visible أو مسموع audible ، مع أن اللفظين الأخيرين يراد بهما « يمكن رؤيته » و « يمكن سماعه » أما مرغوب فيه فلا يراد بها عادة ما « يمكن أن يغب فيه »

(١) ص ١٤٨ من هذا الفصل .

(٢) فى كتابه A Manual of Ethics (1929) الطبعة السادسة

ص ١٦٩ .

(٣) يشير مكنزى فى هذا الصدد إلى Whately's Logic ص ١١٧

— ١٨ و Davis's Theory of Thought ص ٢٧٠ و Welton's

Manual of Logic ج ٢ ص ٢٤٣ [وأعادها بعد تعديل الكتاب إلى

Intermediate Logic بالاشتراك مع Monahan] وJevon's Elementary

lessons on logic ص ١٧٥ .

فما من شيء إلا ويمكن أن يرغب فيه الإنسان؛ إن ما يراد في العادة بهذا التعبير هو « ما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ». فإذا قال الذين إن اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه ، قصدوا بهذا التعبير أنها الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نرغب فيه ، ولكن بناء الكلمة desirable قد ضلل الكثيرين من المفكرين حتى ظنوا أن المراد بالتعبير هو أن اللذة هي الشيء الذي يمكن أن يرغب فيه الناس ، وبهذا خلط هؤلاء بين مذهب اللذة الخلقى الذي يقرر أن الناس ينبغي أن ينشدوا اللذة ، وبين مذهب اللذة السيكولوجى الذي يقرر أن الناس بالفعل ينشدون بطبيعتهم تحقيق لذاتهم ، وهكذا نشأ الخلط بين المذهبين — عند مل وغيره — نتيجةً لغموض التعبير « مرغوب فيه » — فيما يلاحظ « سدجويك » .

ولاحظ « جون دىوى » + ١٩٥٢ J. Dewey (أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورنيا) و « جيمس تفتس » J. Tufts (أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو)^(١) أن حجة مل السالفة الذكر وضمه للمرغوب فيه ، شبيهة بحجة Bain لأن هذا يقول

(١) في كتابهما Ethics (1936) في الشطر الثانى ف ١١ ص ٢٠٥

بدوره : ليس ثمة برهان يمكن التذليل به على أن السعادة هي الغاية المناسبة لكل نشاط إنساني ... إنها الفرض الأقصى أو الأخير الذي يمكن اختبار صحته بالقياس إلى ما يصدره الجنس البشرى من أحكام فردية ؛ ثم يشير المؤلفان إلى برهان مل وإلى النموذج الذي يلابس التعبير ، قائلين إن السعادة يمكن أن تكون خيراً ، ولكن السعادة واللذة ليستا شيئاً واحداً ، ثم المقطع الأخير *able* يحمل معنيين مختلفين باختلاف الكلمات التي تنتهي به ، وقد يدل على ما يمكن رؤيته في لفظ *visible* ونحوها ، أو على ما يجب — في نظر المحايد — أن يرغب فيه الإنسان كما نلاحظ في التعبيرات : « ما يجب أن يتمتع به أو يحبه أو يرغب فيه الإنسان » *enjoyable, lovable, desirable* ونحو ذلك ، ومن هنا كان الفرق بين *enjoyed* بما يتمتع به وما يجب أن يتمتع به الإنسان *enjoyable* ، ومثل هذا يقال فيما يشبه هاتين الكلمتين من ألقاظ .

ويقول مل بعد النص السالف : ليس هناك من سبب يمكن التذليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية ... (١) . ويطبق

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكزى » على هذا بقوله : قد يكون من الصير أن نجد من للغالطات الكثيرة في فقرة قصيرة في أى كتاب ما نجده منها في هذه الفقرة ، ففي قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ لمجموع أفراده مغالطةٌ تُعرفُ في المنطق باسم « مغالطة غموض التركيب » Fallacy of composition لأن مل يعتبر سعادة المجموع مجموع سعادات أفراده ، أى طالما كانت لذاتى خيراً لى ، ولذاتك خيراً لك ، ولذاته خيراً له ... وهلم جرا ، كانت لذاتى مضافةً إلى لذاتك ولذاته خيراً لى ولك وله مجتمعين ا ولم يفتن مل إلى أن أنواع اللذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس . وشبهه برأى مل في هذا الصدد أن تقول إن الفرقة التى تتألف من مائة جندى طول كل منهم سعة أقدام ، لا بد أن يكون طول هذه الفرقة ستائة قدم ... ا وكان يمكن أن يكون هذا صحيحاً لو وقف كل جندى فوق رأس جندى آخر ... ا أى أن حجة مل السالفة المذكور كان يمكن أن تكون صحيحة لو أن عقول الناس جميعاً أمكن أن يندمج بعضها في بعض وتصبح مجموعاً عقلياً واحداً ، ولكن « مجموع » الأفراد ليس فرداً ، ومن ثم لا تكون لذاته لذات لى فرد آخر ، واخيراً لا يكون إلا خيراً لإنسان بعينه — فيما يلاحظ « برادلى » + ١٩٢٤ F. H. Bradley في كتابه « دراسات أخلاقية » .

ويعرض «مويرهد»^(١) المولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead (الذى كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص نفسه ، ويضيف تشبيهاً استعاره من «كارلايل» فيقول : إن كلام مل شبيه بقول القائل : إن كل خنزير يريد أن يحصل لنفسه على أكبر مقدار من كمية محدودة من غسالة الخنازير ، إذن فكل خنزير يرغب في الحصول على أكبر مقدار من هذه الغسالة لخنزيرٍ غيره أو لم جميعاً ١٠٠٠ . ويعقب «مويرهد» بالإشارة إلى النفعيين الذين ضاقوا بهذه الحجة فقفنوا بالقول بأن اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ١٠٠٠ . وإن كان «مويرهد» لا يدري ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن يستجيب لندائه ؟ وواضح أن السؤال مُوجَّهٌ إلى «سدجويك» ومن جرى مجراه .

وذلك لأن سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick (الذى كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج) عندما عرض لنقد مل في هذا الصدد^(٢) ، أشار إلى المغالطة التي تضمنها التعبير «بالمقرب

(١) في كتابه Elements of Ethics طبعة ثانية ك ٣ ف ١

ص ١١٢ — ١٣ .

(٢) Methods of Ethics (1922) ك ٣ ف ١٣ ص ٣٨٧ — ٨٩

فيه « على النحو الذى أسلفناه ، ثم عقب بمناقشة مل فى انتقاله من صالح الفرد إلى صالح المجتمع ، فقال إن مجموع الرغبات الفعلية والتي يتجه كل منها إلى تحقيق جانب من سعادة المجتمع ، ليس معناه وجود رغبة فعلية عند إنسان بعينه لتحقيق السعادة لهذا المجتمع ، وما من شك عند « سدجويك » فى أن مل لا ينازع فى أن الرغبة التي لا وجود لها عند فردٍ ما يمكن أن توجد عند جملة أفراد مجتمعين ، وما لم توجد — عند الفرد — رغبة فعلية لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التي تقول « إن سعادة المجموع مرغوبٌ فيها » قضيةٌ متداعية لا يستقيم أسرها على النحو الذى أراه مل ، ومن هذا تظهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوةٌ لا يمكن تفاديها إلا بالاتجاه إلى الحدس العقلى الذى سنعرض لتفسيره عند ما نتحدث عن مذهب النفعية الحدسية عند « سدجويك » .

ويشير « داركى »^(١) C. F. D'Arcy (عميد جامعة بلفاست) إلى مغالطة غموض التركيب فى حجة المنطق « مل » ويقول إذا كان كل إنسان ينشد لذته الخاصة لما ترتب على هذا أن يلتبس هذه اللذة لكل إنسان آخر ، بل الأحرى أن يقال

(١) فى كتابه A Short Study of Ethics طبعة ثانية فى السفر

إن أسباب اللذة محدودة ، ومن ثم فإن كل فرد يريد أن يحصل منها لنفسه أكبر قدر ممكن ، وألا يترك منها للآخرين شيئاً .

ثم يضيف إلى هذا تعليقا من « كانت » + ١٨٠٤ Kant .
على حجة مل خلاصته : أن من الغريب أن قوما أذكيا أمكن أن يظنوا أن الرغبة في السعادة قانون عملي عام على أساس أن هذه الرغبة عامة في الناس جميعا ، ومن ثم كانت هذه الرغبة هي القاعدة التي بمقتضاها يحدد كل فرد أفعاله الإرادية وينا نجد في بعض الحالات أن قانون الطبيعة العام يحمل كل شيء متناسقا متوافقا ، إذ بنا نرى على العكس في حالة هؤلاء المفكرين أننا إذا جعلنا لهذه القاعدة عمومية القانون نتج عكس الاتساق أو الانسجام السالف تماما ، ومن ثم تهدم القاعدة نفسها وتحطم غرضها وبهذه الطريقة ينشأ نوع من الانسجام أو التوافق الذي يصوره الشاعر ساخرا في حياة زوجين يميلان إلى الملاك معا فيقول : ما أروع من انسجام ، إن ما يريده الزوج تريده زوجته ! أو كما قيل عن كفالة فرنسيس الأول للامبراطور شارل الخامس : إن ما يريده أخي شارل أريده أنا كذلك ! ثم يعقب « داركي » على هذا بالحديث عن سدجويك وكيفية تفاديه لهذه الورطة التي وقع فيها مل .

ومن كبار الفلاسفة الذين اشتركوا في الحملة على « مل »

من أجل فقرته السالفة : « مور » المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore

(١) كان منذ عام ١٩٢٥ أستاذ الفلسفة بجامعة كامبردج^(١) وبرتند رسل المولود عام ١٨٧٢ Bertrand Russell (كامبردج)^(٢) وشليك + ١٩٣٦ M. Schlick منشئ ندوة فينا التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية^(٣) والكاتب الذي أرخ للنفعيين من الإنجليز على نحو ما عرفنا من قبل «بلامناتز» J. Plamenatz^(٤) وغير هؤلاء كثيرون .

بهذا وبغيره كانت حملة علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق على تهافت مل في حججه السالفة التي انتقل فيها من مذهب اللذة السيكولوجي إلى مذهب اللذة الأخلاقي — من غير أن يفرق بين المرغوب فيه فعلاً وما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ، هذه الحجة التي عبّر فيها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ، ووحد بين طلب الإنسان لسعادته والتماسه سعادة الآخرين .
وحسبنا أن نشير إلى أن التوفيق بين الفرد ومصصلحة المجموع كان مثار اهتمام الكثيرين من المفكرين ، ولم ينفرد به النفعيون

(١) في كتابه Principia Ethica (1908) ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) في كتابه Hist. of Western Philosophy, (1948) ص ٨٠٦ .

(٣) في كتابه Problems of Ethics (Rynim, transl. 1989) ف ١

ص ١٨ — ١٩ .

(٤) في كتابه The English Utilitarians طبعة أولى (١٩٤٩)

ص ١٤٠ — ٤١ .

وخدم ، وقد انتهى أتباع مذهب التطور إلى أن الإنسانية ستصل في يوم ما إلى حالة ينتفي فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، بقيام توافق وانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيكفل قانون بقاء الأصلح بإزالة النزاع بين مطالب كل منهما ؛ وسنزيد هذا بياناً في الفصل الذي نعقده على النفعية التطورية في الباب التالي ؛ وإلى ما يشبه هذا ذهب هاتنيسون + ١٧٤٦ من أتباع الحاسة الخلقية ، وأكد آدم سميث + ١٧٩٠ أن الإنسان بفطرته ينزع إلى مشاركة الآخرين أحزانهم ومسراتهم ... وإلى ما يقرب من هذا المعنى ذهب الكثيرون من المفكرين ؛ فحسبنا ما أسلفنا في بيان تهافت النفعية في هذا الصدد ، فإن آراء النقاد السالفة لم تدع مجالاً لتزيد .

بهذا نكتفي إبانةً عن ملاحظتنا على الأفكار التي انفرد بها « مل » في مذهبه النفعي ، وسنعود فيما بعد لمناقشة الأسس المشتركة بين النفعيين بوجه عام ، عسى أن نتبين مدى التهاافت في اعتبار اللذة أو المنفعة غاية السلوك الإنساني ومعيار الأحكام الخلقية ، وهذا نضع النفعية في مكانها بين سائر المذاهب ، فيتيسر فهمها في ضوء التراث العقلي الذي عُرف في مجالها وكان تأييداً لها أو دحضاً لمقوماتها .

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثاني : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الحسية

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجائية)

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

مهدنا في الباب الأول بالحديث عن مقدمات النفعية عامة ، ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ، وعقبنا في الباب السالف بدراسة النفعية الأصيلة في صورتها التجريبية كما بدت عند أشهر أعلامها ؛ ونريد في هذا الباب أن نرى كيف تغلقت النفعية في مجالات من التفكير ليست نفعية في طبيعتها ، وغزت بسلطانها أرضاً ليست من تربتها ، ولم تقنع بمزاولة نشاطها في حدود الأخلاق والتشريع — على النحو الذي رأيناه في النفعية التجريبية في الباب السالف .

ويتألف هذا الباب من خمسة فصول ، نعرض في أولها للنفعية وقد غزت المجال الديني على يد جون جاي ووليم باليه ، وتحدث في ثانیها عن النفعية العلمية وقد اتصلت بمذهب التطور على يد هربرت سبنسر ولبلى ستيفن ، وتتبع في ثالثها هذه النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والعقليين على يد هنري

سدجويك ، ونساير في رابعها فكرة النفعية وهي تنزو مجال الحياة العملية — هكذا بدت عند أتباع البرجهازم من الفلاسفة الأمريكيين من أمثال وليم جيمس وجون ديوى .

ونعرض في خامسها النفعية في القرن العشرين ، فنسأله في إيجاز عن أهم تياراتها وأظهر آثارها^(١) .

وإذا اتينا من هذا الباب عقبنا بفصل ختامي نفتح به بكلمة عن مصير النفعية في أيامنا الحاضرة ، ثم نتعقب بوضع النفعية في الميزان ، نعرض ما لها وما عليها ، ونعرف مكانها بين مذاهب الفلسفة الخلقية بوجه عام ، عسى أن نرى من هذا مواطن القوة ومواضع الضعف في مقومات : النفعية .

(١) في ص ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس في هذا الباب
فأثرنا التنويه .

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاي وباليه)

مذهب جون جاي — مذهب وليم باليه — تعقيب

نعرض في هذا الفصل القصير إلى علمين من أعلام النفعية اللاهوتية ، عاشا في القرن الثامن عشر فسبقا أعلام النفعية التجريبية الأصيلة ، ولكننا آثرنا إرجاء الحديث عنهما إلى هذا الباب الذي أفردناه لتفريات الفكرة النفعية لمختلف مجالات التفكير ، وسنرى الآن كيف اتصلت النفعية بالدين عند بعض علماء اللاهوت .

مذهب جون جاي (١٦٦٩ — ١٧٤٥) :

يذكر مؤرخو النفعية رائداً من روادها الأول ، قيل إنه صاحب الفضل في وضع أول صيغة محددة للمذهب النفعي^(١) ، أرسلها في بحث صغير من ثلاثين صفحة ، فتأثرت بهذه الصيغة مدرسة النفعيين من الإنجليز ، وعلى هديته جرى أتباع النفعية

(١) تارن ص ٩٠ من هذا الكتاب .

اللاهوتية جميعاً ، ذلك هو جون جاى ^(١) J. Gay في مقدمته المعروفة في تاريخ النفعية ^(٢). وليست نظريات النفعيين من اللاهوتيين إلا تبسيطاً لما أجله جاى في بحثه القصير .

عرض « جاى » في بحثه السالف إلى مقياس الفضيلة ، أى إلى المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وتحديث عن « الباعث » على الأعمال الإنسانية ومكانه من الحياة الأخلاقية ، وتناول نظرية تداعى المعانى التى أقام على أساسها مذهبه فى الأخلاق ؛ رد مقياس الخيرية والشرية إلى إرادة الله ، والله يريد لا محالة أن يحقق السعادة للناس ، ومن أجل هذا كانت السعادة مقياس إرادة الله ، وليست السعادة إلا مقداراً من اللذات ؛ والباعث على الفعل الإرادى عنده يرتد فى الأصل إلى الأنانية ، لأن رغبات الفرد تلتقى عند الأمل فى تحقيق اللذة ، من هنا واجه « جاى » المشكلة التى صادفها النفعيون من بعده ، وهى ضرورة البرهنة على اتفاق المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ؛ إن كل فرد ينشد لذته ، فكيف اتفق أن ينشد — مع هذا — تحقيق اللذة لغيره من الناس ؟ وقدّم « جاى » لحل هذا الإشكال

(١) عاصره شاعر وقصاص يحمل نفس الاسم .

(٢) Preliminary Dissertation : Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality

نظريته في الجزاءات ، وهي عنده أربعة صنوف^(٢) ، طبيعية واجتماعية وقانونية ودينية ، ولكنه لاحظ أن ليس من بينها ما يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع إلا الجزاء الديني — الجنة والنار يوم الحساب — من هنا كان اهتمامه بهذا الجزاء ، وتبعه في هذا براون وتكر وباليه وغيرهم من دعاة المنفعة بين علماء اللاهوت ؛ ردّ هؤلاء الباحث على إتيان الأفعال الإنسانية إلى الأثرة ، وانتهوا بهذا الجزاء الإلهي إلى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؛ الأناية مصدر أفعالنا والأواصر الخلقية مشروطة وليست مطلقة ، ذلك لأنها وسيلة إلى تحقيق سعادة الفرد ، ومن أجل هذا رأى « جاي » أن الإلزام الخلقى الذي يوجب على الإنسان التزام التفضيلة مرجعه إلى الله وحده ، إنه وحده القادر على أن يلائم بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وفي الجزاءات الدينية من ثواب وعقاب ما يكفل تحقيق ذلك .

عرض « جاي » في الشطر الأخير من بحثه القصير إلى علاقة الأخلاق بعلم النفس ، فوجد أن الأسس السيكولوجية للأخلاق مردها إلى تداعي المعاني^(٣) ، فقد يرغب الإنسان عن

(١) فارتن ما ذكرناه عن الجزاءات عند بقنام في الفصل الأول من الباب السالف (ص ١١٤) .

(٢) كان لبحثه القصير في هذا الصدد أثره في مؤسس مذهب التداعي في علم النفس دافيد هارتلي D. Hartley .

طريق هذا التداعي في تحقيق أمانى ليست هي اللذة الفردية ،
تقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينما تقدم اللذة غايةً قصوى تنتهى
عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترقى الرغبة
الغيرية ، ولا يكون الباعث في كل الحالات أناانيا خالصا ،
فعمدما يتقدم إنسان لمساعدة آخر في محنة ، يكون باعته المباشر
هو الرحمة ، ولا عبرة بأن يقال إن غايته القصوى في نهاية الأمر
أن يحقق لنفسه لذةً أو منفعة .

في هذا البحث القصير استقرت أصول النفعية اللاهوتية ،
ولم يطرأ عليها تعديل جوهرى حتى ظهر جون ستورت مل^(١) .
حسبنا هذا عن « جاى » مؤسس النفعية اللاهوتية ، وقد
جرى على هديه طائفة من المفكرين اللاهوتيين اعتنقوا مذهبه
وتوسعوا في شرح أصوله وإشاعته بين الناس ، من غير أن
يضيفوا إليه شيئا جوهريا ؛ نشر براون J. Brown بعد بحث
« جاى » السالف الذكر بعشرين عاما كتابه *Essays on the*
Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751)
وقد أثنى على هذه المقالات جون ستورت مل ؛ ثم نشر « تكرر »
A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

(١) تارن *Encyc. of Religion & Ethics*, art. *Utilitarianism*

Edward (تحت عنوان The Light of Nature عام ١٧٦٨) ثم تلتها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أنكر « تكرر » التفرقة الكيفية بين الذات - وهو رأى متضمن في مذهب جاي وغيره - ورفض حساب الذات ورأى وضع قواعد عامة لتحقيق المنافع - وفي هذا تابعه باليه .

مذهب ولیم بالیه ١٧٤٣ - ١٨٠٥ :

في عام ١٧٨٥ نشر ولیم بالیه W. Paley كتابه في « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية » Principles of Morals and Political Philosophy وقد فصل فيه مذهب المنفعة اللاهوتى ، واعترف بفضل سابقه عليه ، واقصرت مهمة هؤلاء جميعا على تبسيط ما أجمله « جاي » وإشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ وإيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عنده قليلا :

استطارت شهرة باليه قبل أن يعرف مؤسس النفعية الحقيقية « بنتام » وكان تأثيره في حياته واسع النطاق ، دافع عن النفعية في كتابه السالف الذكر « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية »

الذى طبع عدة مرات ، وقرر على الطلبة في جامعة « كامبردج »
بضع سنين^(١) وتكفلت كثرة مؤلفاته — في اللاهوت خاصة —
بإشاعة نظريته في كثير من الأوساط ؛ ومجمل الرأى عنده أن الناس
تستغرقهم أنانية موهلة ، ولكن الله ألطف بعباده من أن
يتخلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية
سعادتهم ، من هنا كان الله في نظره نفعيا !

ويعتبر باليه تلميذ « هوبز » من حيث اعتناقه لمذهب اللذة
الفردية ، ولكن بنقام وچيمس مل كانا من دعاة هذا المذهب ،
ومع ذلك فهما من أتباع مذهب المنفعة العامة ، وكان لا بد أن
تواجهه مشكلة التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع — كما
واجهت غيره من النفعيين — فسام باليه بنصيبه في هذه المحاولة ،
ولكن الأخلاقية عنده تتردد إلى الأنانية ، والإحسان إلى الغير
مرجعه في نظره إلى الهوى ، ومن هنا كان ضعف محاولته ،
فلتقف عندها قليلا :

إن الله هو الذى يوفق بين الأثرة والإيثار ، إن الإنسان
لا يعمل إلا لإشباع أنانيته ، وكل رغبته موجهة إلى تحقيق

(١) أما بنقام فكان في جامعة أ كسفورد وإن كان تلامذته من
جامعة لندن ، ونصر مدخله بعد نصر مبادئ باليه بضع سنين . (انظر
ص ٩٦ من هذا الكتاب) .

سعادته الشخصية ، وهو لا يأتي عملاً يحقق به سعادة الغير إلا متى كان في هذا تحقيق لسعادته ، أما الله فإنه يحقق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس ، وهو وحده أصدق ممثل للنعمة في الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ، إن تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » لذاته وبصرف النظر عن نتائجه ، موضع رغبة من كائن واحد اتفق أن يكون على كل شيء قديراً ، ومن ثم كان في وسعه أن يدبر ذلك في غير مشقة ، أما مخلوقاته فإنها ترغب في تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس كوسيلة يلتمسون بها الخلاص .

يقول في كتابه السالف الذكر : إن علم الأخلاق يعلمنا واجباتنا ومبررات أفعالنا ، وحين لاحظ الناس أن سلوك الآخرين نافع لهم ، استصوبوا هذا النوع من السلوك ، ثم حاولوا اتباعه مع بقاء مصلحتهم الشخصية قائمة في نفوسهم ، فالنافع معناه المنقضى إلى السعادة ، وليست السعادة إلا زيادة اللذة على الألم ، واللذات لا يختلف بعضها عن البعض إلا في مدى الاستمرار ومبلغ العمق ، ومن هنا نرى أن الإنسان وإن كان قد نزح في أول أسره إلى تحقيق سعادته ، فإن هذا النزوح عنده لا يستبعد

إمكان استصوابه بعد ذلك للفعل الذى يحقق سعادة الآخرين ،
وفى هذا كان « باليه » نفعيا مخلصا .

ولكنه يمزج هذه النفعية بنزاعه الدينية فيقول إن الفضيلة
هى « فعل الخير للبشرية طاعة لإرادة الله وابتغاء السعادة
السرمدية » ولكن لماذا نطالب بالتزام الفضيلة ؟ يُلزمنا بهذا
باعث قوى هو توقع الجزاء الأخرى الذى وعد الله به المتقين ،
إن سعادتنا الشخصية هى الباعث على تقيدها بالفضيلة ، وإرادة
الله هى القاعدة التى بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حظ الإنسان
أنه عاش — وهو الأنانى الذى لا أمل فى شفائه من أنايته —
عاش فى عالم فيه كل ما يثير مخاوفه ، وفيه كل ما يُنال من إله
منم قوى عادل .

ويبدو « باليه » نفعيا مخلصا فى نقده لفكرة العقد الاجتماعى
والحقوق الطبيعية ، وفى ضوء مبادئه النفعية يؤكد نظام الحياة
النيابية الذى كان قائما قبل مرسوم الإصلاح العظيم ، وقوانين
العقوبات القديمة التى كانت تقضى فى إنجلترا بشنق سارق العنزة
على نحو ما يُشقق القاتل ، ويرى أن التفاوت فى الثروة من صالح
الاجتماع ، وأن الاستقرار الدينى أمر مرغوب فيه .

لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه واختلاف

بينه وبين بنتام ، يبدو التشابه بينهما في المبادئ النظرية ، وإن كان بنتام لا يتحدث عن الله ، ويرى أن « أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس » مرغوب فيه لذاته لا لأن كائناتنا قويا يريد ذلك ، أما في المسائل العملية فيبدو بينهما خلاف ، ولعل مرجع هذا إلى أن « ياليه » كان رجل دين ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعيا خالصا وليس لثدياً أنايا ، لوصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها بنتام^(١) .

حسبنا هذه الإمامة الموجزة عن « ياليه » ممثلا للإنجاء الديني في المذهب النفعي ، إن قيمته وقيمة سلفه « جاي » تقوم في أنهما سبقا النفعيين في محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأضافا نعيم الآخرة إلى لذات الدنيا ، وصورا الله ممثلا للنفعية العامة في أكل صورها ، فصبغا المذهب النفعي بصبغة لاهوتية خالصة ، مجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تعقيب :

ليست النفعية اللاهوتية بوجه عام إلا تعقيدا لحساب اللذات وتقويمها ، فقد أضاف أصحابها إلى اللذات الدنيوية لذاتٍ أُخرَوية ،

(١) تارن Plamenatz, p. 51 ff وكذلك W. Paley's Principles of Moral and Political Philosophy.

فجاءوا التتوويم اللذي الديق أ كثر عسراً ؛ وقد حلّ المذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله في المسيحية الأرثوذكسية التي دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسمى من أن يكون نفعياً بالمعنى المتبدل الذي أراده النفعيون . أما عن التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، فيبدو لي أن الله كما صورّه الإنجيل هو الذي يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح في عظته لحوارييه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعينكم ، أحسنوا إلى مبغضينكم ، صلوا لأجل الذين يبشرون إليكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات ، فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببت الذين يحبونكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ فكونوا أنتم الكاملين كما أن أبائكم الذي في السموات هو الكامل » (١) .

ولكن بقی أن نسأل بعد هذا : كيف يستطيع الإنسان مع طبيعته التي صوروها أنانية خالصة أن ياتمسس مصلحة الخاصة ويطلب مع هذا مصلحة المجموع ؟ إن الجزء الديني وحده لا يكفي ، ويبدو لنا أن من التعتت أن تتصور الطبيعة البشرية

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

أنانية خالصة موهلة ، حتى إذا عرضنا إلى تفسير النيرية في أفعال الإنسان بحثنا عن أسبابها خارج طبيعة الإنسان ! إن الطبيعة البشرية في رأينا أرحب من أن تكون مجرد أثر موهلة ، إنها تجمع بين الأثرة والإيثار ، وتمتزج فيها نزعات الأنانية بنزعات النيرية ، من هنا يتيسر التوفيق بين التماس المصلحة الفردية وطلب المصلحة العامة ، ولا حاجة بنا بعد هذا إلى تفسير يخرجنا عن حدود الطبيعة البشرية نفسها

وقد ردَّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس الخيرية إلى إرادة الله ، فشابهوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسين — أمثال جرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف في الإسلام ، وناهضهم أفلاطونيو كامبردج وغيرهم ممن ردوا الأخلاقية إلى طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات الإنسان ، ولا يُمكنُ عليها من خارج^(١) ، وبذلك تنفي فكرة الجزاءات الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تحمل في باطنها جزاءها ، وتتضمن في طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

(١) انظر توفيق الطويل في كتابه أسس الفلسفة ص ٢٢٠ وما

الفصل الثاني

النفعية التطورية

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

- الجبو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية —
- موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية —
- مذهب هربرت سبنسر — النفعية التطورية فى
- الميزان — مناقشة مذهب سبنسر .

الجبو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية :

فى النصف الثانى من القرن الماضى كانت انجلترا تغلى
بالتفكير العلمى التجريبي — وإن كانت قد عرفت اتجاه الحدسيين
والعقليين — وفى الوقت الذى نشر فيه جون ستورت مل
+ ١٨٧٣ رسالته عن « مذهب للمنفعة العامة » عام ١٨٦١ ،
وبشر فيها بالنفعية التجريبية على النحو الذى أوضحناه فى الفصل
الثانى من الباب السالف ، طلع دارون + ١٨٨٢ C. Darwin
على العالم بنظريته فى التطور ، إذ نشر عام ١٨٥٩ الجزء الأول

من كتابه « أصل الأنواع »^(١) بشر في نظريته برّد النشوء الآلى إلى التنازع على البقاء وبقاء الأصلح وأثر الوراثة؛ واعتنق هيربرت سبنسر + ١٩٠٣ نظرية التطور وأخذ في تطبيقها على مختلف مجالات المعرفة البشرية وفي مقدمتها الأخلاق ، فبشر بالنتيجة التطورية (العلمية) في كتابه « مجال علم الأخلاق » The Data of Ethics الذى نشره مستقلا لأول مرة عام ١٨٧٩ ثم عام ١٨٧٩ ثم عاد فجعله الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الأخلاق » Principles of Ethics الذى نشره بين عامى ١٨٩٢ و ٩٣ ، وإن كان قد عالج الأخلاق قبل ذلك في كتابه Social Statics الذى صدر عام ١٨٥١ (أى قبل ظهور كتاب دارون في أصل الأنواع بثانية أعوام) ؛ وفي ضوء هذا الاتجاه العلمى بشر بالنتيجة التطورية السير ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen فى كتابه « علم الأخلاق » Science of Ethics الذى صدر عام ١٨٨٢ فى نفس العام الذى مات فيه دارون^(٢) .

(١) فى يولي من عام ١٨٥٨ قرأ أمام « جامعة لينوس » بلندن مقالا له ومقالا كتبه والاس A.R. Wallace وبهراءه هذين الماين نشأت نظرية النشوء بالانتخاب الطبيعى (فارن : توفيق الطويل فى كتابه : النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٣٨ وما بعدها) .

(٢) عرفت انجلترا فى ذلك الوقت حركة مثالية جديدة ، وليان هنا =

بدأت النفعية التجريبية (التقليدية) عند ينغام ومل سطحيةً
حجةً في نظر أتباع التطور من مفكرى ذلك العصر ، فأرادوا أن
يستبدلوا بها مذهباً علمياً في النفعية يقوم على نظرية التطور التي
كانت أحدث وأقوى فتوحات العلم الطبيعي في ذلك الوقت ،
ولتوكيد الخلاف بين هذين المذهبين النفعيين صرح سبنسر بأن
النفعية التي يدعو إليها نفعية عقلية تضاد النفعية التجريبية
التقليدية ، واستيفاءً لبيان هذا الخلاف نفف عند الموازنة بين
هذين المذهبين قليلاً :

موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية :

اعتنق النفعية في أواخر القرن الماضى طائفة من دعاة نظرية
التطور البيولوجى على نحو ما أشرنا منذ حين ، وعلى يد هؤلاء
أخذ المذهب النفعى طابعاً جديداً ، لم تختلف النفعية التطورية
الجديدة عن النفعية الأصيلة في تصور الغاية التي يهدف إليها
سلوك الإنسان ، ولا فهم المستوى الذي تقاس به خيرية الأعمال
وشرتها ، إذ ليس ثمة مدرسة من للفكرين تستطيع أن تنفادى
اعتبار المهدف الأفضى للأفعال الإنسانية تحقيق حالة وجدانية

= تذكر الغارى* بأن العام الذي مات فيه دارون قد مات فيه جرين
T.H. Green ملهى* مدرسة المثالية الحديثة في إنجلترا .

من الإشباع أو التمتع أو السعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول
سبنسر ، ولكن نفعية التطور الحديثة قد خالفت النفعية التقليدية
في أنها رفضت المقدمات التي استندت إليها قريبتها ، ونبذت
مناهجها التي اصطنعتها^(١) على نحو ما سنعرف بعد قليل .

إن فكرة اللذة في النفعية التطورية أعمق منها في النفعية
التقليدية ، فقد طبقت الأولى القواعد البيولوجية على دراسة
الحياة الخلقية ، ونظرت إلى الحياة باعتبارها « تكيفاً متصلًا بين
العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية » أي بين الفرد وبيئته ،
ورأت أن تكيف تركيب الأعضاء ووظائفها مع البيئة التي يعيش
فيها الكائن ، يتم بالتدرج بمتتضي قوانين حفظ الذات والتغاير
والانتخاب الطبيعي والوراثة ، ومزاولة هذه الوظائف التي تفيد
الكائن تقترن في الكائنات الحساسة بلذة ، ومن هنا كانت اللذة
آية الحياة السليمة البريئة من الضعف والمرض ، أو هي التكيف
الصحيح مع البيئة ؛ وبتطبيق هذه الأفكار على الحياة الخلقية
نجد أن هذه الحياة يمكن أن توصف بأنها تلاؤم الفرد مع بيئته
الاجتماعية ، بحيث ينمو اتفاق مصالحه مع مصالح المجتمع الذي
يعيش فيه حتى ينتفي التعارض بينهما ، فإذا أفضى السلوك الخلقى

Muirhead, Elements of Ethics, p. 136 (١)

إلى رفاهية الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثاً على سروره ،
محققاً لذته ، من هنا كانت اللذة هي الشاهد على حيوية الإنسان
وصحته وقوته ، والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هي الغاية
التي يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء^(١) .

والفضيلة عند « سبنسر » حالةٌ يتكيف فيها الفرد مع
مجتمعه تكيفاً كاملاً ، والسلوك الخلقى هو الذى يفيد المجتمع
ويُنمى الحياة الاجتماعية ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون
السلوك اللا أخلاقى . بهذا تصور « سبنسر » اتفاق اللذة مع
الفضيلة ، وإن كان « ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen
ينكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما^(٢) كما سنعرف عندما
نعرض لمناقشة هذا المذهب .

رفضت النفعية التطورية نظرة النفعية التقليدية إلى طبيعة
الإنسان وعلاقة الفرد ببيئته الاجتماعية ؛ كان المجتمع — فى نظر
النفعية القديمة — مجموع أفراد تلاقوا آلياً كما تتلاقى الجواهر.
الفرجة أو الذرات فى مادة غير حية ، ولكن كيف تلاقى ذرات
(أفراد) المجتمع ؟ للإجابة على هذا السؤال لجأت النفعية القديمة

. M.C. Sen, op. cit., p. 201-02 (١)

. ibid., p. 66 & note (٢)

إلى خرافة « العقد الاجتماعي » الذي افترض أن الناس عاشوا في
عزلة في بداية أمرهم ، ثم اتحدوا في مجتمع حفظا لحياتهم وتحقيقاً
لمصالحهم وصيانةً لحقوقهم .. اعتبرت النفعية الأصلية للمجتمع
مجموع وحدات متجانسة ، ورأت أن السعادة نوع من العملة
العاطفية يمكن جمعها وتوزيعها بمقادير لها قيمتها المحدودة مستقلةً
عن ذوق الفرد وتقديره ، ومتى كان في الوسع توزيع السعادة كما
توزع قطع العملة النقدية ، كانت مهمتنا أن نعمل على تحقيق أعظم
قسط من اللذة أو تنفادى أكبر مقدار من الألم ، بل اعتبرت
المجتمع جسماً ساكناً ، إن الذرات (أفراد المجتمع) ثابتة
نسبياً ، حقيقة إنها تختلف باختلاف ظروف المولد والتربية ،
ولكن هذه التغيرات عرضية وفردية ، أما مجموع الذرات
فواحد لا يتغير !

على مثل هذه المقدمات المخاطئة شرع جبهة النفعيين القدامى
يقيمون مذهبهم — وإن فطن جون ستورت مل إلى الكثير
من هذه الأخطاء — وكان على النفعية العلمية (التطورية) أن
تصحح هذا الوضع ، فرأى جبهة أتباعها أن العلم يستبدل بهذه
النظرية الذرية في طبيعة الإنسان وسعادته نظرية عضوية علمية ،
إن استقراء التاريخ يشهد بأن الفرد لا يكون إلا في مجتمع ما ،

بل إن علاقاته بمجتمعه تحدد حقيقته ، إن صلة الفرد بالمجتمع ليست مجرد صلة خارجية وآلية ، بل هي صلة باطنية عضوية ، إن مقومات شخصيته وقواه العقلية والبدنية قد تلقاها عن حالة مجتمعه السالفة ، إن غرائزه ورجباته — وهي منابع أفعاله وبواعثها — تفترض مجال إشباعها مجتمعا عائليا أو قَبليا منظما ، وما كان في وسع الفرد أن يتلقى تربيةً أو تعليما إلا عن طريق النظم الاجتماعية من لثة وأسرة ومدرسة ومتجر ... إن حياتها تستمد مقوماتها من علاقته ببيئته الاجتماعية ، بهذا استبعدت هذه النظرية « العلمية » خرافة القدر الاجتماعي أساسا لتفسير الظواهر الخلقية والسياسية ... إلى مثل هذا ذهب الكثيرون من أتباع النفعية التطورية .

ولا يقنع هؤلاء بأن يعتبروا المجتمع كائنا حيا ، بمعنى أن صورة الحياة الفردية تحدها علاقة الفرد بالكل ، كما أن أعضاء الجسم تحدها علاقتها بالبدن ، بل يرون أن المجتمع كائن حي بمعنى أنه — كسائر الكائنات الحية — ينمو ويتطور عن طريق تأثره بالبيئة ، وهذا النمو عملية تغير (تفرقة) وتكامل في وقت واحد ، وتزداد البيئة تعقداً ، وتعظم حاجة الأفراد بعضهم إلى بعض ، ويبلغ التطور حده — فيما يقول سبنسر — عندما

تبلغ الحياة الفردية أوجها طويلا وعرضاً ، ونمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ، ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا تعارضتا . وقانون التطور الاجتماعى هو قانون التطور فى سائر مجالاته ، فالمجتمع الذى يبقى بينيه أجزاءه وأعضائه وإخلاصهم فى أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكيفاً مع بيئته ، إنه النزاع أو النضال من أجل البقاء هو الذى يفسر بقاء المجتمعات التى يتكيف سلوكها مع غاية الأمن الاجتماعى .

وتطبيق هذه النتائج على نظرية اللذة والحكم الخلقى الذى يستند إليها ، ينتهى إلى نتائج لها خطرها ، فاللذة لا تقوم على بنية الفرد كذرة منعزلة ، بل تقوم على التوازن العضوى لفرائر الفرد على اعتبار أن هذا التوازن تحدده علاقة الفرد بمجتمعه ، ويتضمن التطور اكتساب غرائز ورغبات جديدة ، ومن ثم فإن السعادة — التى تنشأ عن إشباع الرغبات — قد ترضى الإنسان حيناً ولا ترضيه حيناً آخر ، إن السعادة نفسها تتغير بتطور المجتمع ، وليس فى وسعنا أن نوازن بين مجتمعين فى مرحلتين مختلفتين كما لو كانا آكلين تنتجان محصولاً واحداً .

وتختلف النفعية التطورية عن قريبتها التقليدية فى أن

الأخلاقية في نظر الثانية تعميم يقوم على أمثلة تُستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فنزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » السكان الحى ، فالأوامر الخلقية التي تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبرها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا وغيرنا أعظم سعادة ، بل يبر صواب هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النفعية التطورية مع قريبتها — ظاهريا — في فهم المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إنه يقوم في نظر النفعية القديمة في « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النفعية التطورية قائما في « صحة » المجتمع .

والواقع أن ليس بين هذين المقياسين تعارض حقيقى ، بل نرى على العكس أن صحة المجتمع لا تكون ذات قيمة إلا من حيث إنها شرط سعادته ، فاختلاف بين المذهبين لا يبدو في الواقع في تصورالغاية القصوى ، بل في الطريقة التي تُتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هي السعادة ، ولكن الحكمة تقتضى أن نحفظ بها بعيدة عن مجال وعينا ، وأن نركز اهتمامنا في الظروف التي تكتنفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هي السعادة القصوى ، ولكنه يراها غايةً بعيدة وليست غايةً قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأفعال الإنسانية التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ، ونوعَ الأفعال التي تعوق تحققها ، ونتائج مثل هذا الاستنتاج هي قوانين السلوك^(١) .

والنظر إلى الحياة الخلقية باعتبارها عملية نمو أو تطور ، ومحاولة تطبيق هذه الفكرة على الحياة الخلقية أمرٌ قديم وإن لم يظهر واضحاً إلا في العصور الحديثة ، يعنينا من تطبيق التطور على الأخلاق القول بأن الحياة تتطور بالتدرج إلى غاية أو مثل أعلى قد يبلغه الإنسان وقد يقصر دون بلوغه ، وقيمة حياته رهنٌ بمحاولة هذا المثال الأقصى ومحاولة إدراكه ، وقد لاحظ «سبنسر» أن التطور قد ساعد على تفسير الظواهر البيولوجية فتطرق من هذا إلى استخدامه في تفسير التاريخ والجمال والنفس والأخلاق وسائر فروع المعرفة البشرية ، وكان بمجهوده في تطبيق التطور على الأخلاق أظهر المفكرين الذين وضعوا النفعية التطورية ، ولهذا رأينا أن نقف قليلاً عند الجانب الذي يعنينا الآن من مذهبه :

(١) Muirhead, p. 137-43 وقد كانت أكثر اعتماده على

مذهب هربرت سبنسر :

من الممكن أن نقول إن مذهب سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer يتألف من ثلاثة عناصر رئيسية :

أولها يبدو في محاولة أراد بها أن يرد فكرة الواجب إلى
الخطوف الوراثي الذي ينشأ عن ضيق الفرد بنقد المجتمع أو عقاب
القانون أو عذاب النار أو تبرم السلف ، ومن الواضح أن رد
الإلزام الخلقى إلى الجزاءات الاجتماعية والسياسية والدينية كان
نظرية جميع الشكاك من الأخلاقيين منذ عهد « ثراسيا كوس » .
Thrasymachus إلى أيام ماندفيل Mandville ، ولكن سبنسر
أضاف إليها القول بأن فكرة الواجب مفروض فيها أنها انطبقت
على شعور الفرد بالوراثة والتقليد ، ورأى مع هذا أن أحكامنا التي
نقوم بها أفعال الإنسان مردها إلى العقل ، وبهذا رفض النظرية
التي تبجل فكرة الواجب أو الخير ذاتية صادرة عن عواطف
الفرد وميوله .

وثاني العناصر التي يتألف منها مذهبه يتمثل في محاولته
تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك ، وإرجاع
هذا الارتباط إلى قوى التطور بوجه خاص أو نظرية الانتخاب.

الطبيعى إلى حد أن الفرد يعتبر القواعد الخلقية مبادئ واضحة بذاتها،
أو أولية قبلية سابقة على التجربة .

وثالث العناصر التى تميز مذهبه يبدو فى محاولته التى اضطلع
بها ليستبدل بحساب الذات وإحصاء قيمتها فى النفعية التجريبية .
التقليدية مقياساً أخلاقياً « علمياً » يقوم على فكرة التطور ؛ لم
يقنع سننسر بتقديم تفسير سيكولوجى لثنا العليا الأخلاقية عامة ،
أو للقواعد الخلقية بالتفصيل ، فهو فى كتاباته — ولاسيما ما كان
منها فى مطلع حياته العلمية — يصور التطور هادياً يرشدنا إلى
ما ينبغى أن تكون عليه حياتنا الخلقية ، من هنا كان أظهر ما يميز
مذهبه محاولته أن يُجِلَّ مكان النفعية التجريبية نفعية « علمية » ،
أى يستغنى عنها بالقواعد التى يهديننا إليها التطور ، ومن ثم كانت
هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغنى بها عن الحساب الذى
التجريبى المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويى الذى
تَبَنَّته النفعية التجريبية القديمة^(١) .

فلنفصل فى بيان مذهبه قليلاً :

مجمل الرأى عنده أن الحياة تَلَاوُمٌ بين الكائن الحى وبيئته

H. Rashdall, The Theory of Good and Evil, (1924), (١)

vol. II., p. 365 ff. وقد فصل فى الحديث عن النفعية العلمية (أى .

التطورية) من ص ٣٧٧ — ٩٧ من هذا الجزء .

وكال الحياة رهنٌ بهذا التلاؤم ، والأحياء كلها في تطور يهدف إلى تحقيق هذا التلاؤم ، والغايات التي تهدف لتحقيقها الأفعال الإنسانية والإرادية إما أن تكون المحافظة على الذات أو على حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من أفراد ، ويقابل هذه الغايات عند « سبنسر » أنواع من السلوك الإنساني هي المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع ، والسلوك الذي يهدف إلى ترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق ، والفرض الأقصى الذي ينشده الإنسان واعياً هو تحصيل اللذة أو المحافظة عليها ، أو تجنب الألم أو إزالته^(١) فغاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيراً ، فإن عجز عن تحقيقها كان شراً ، والفعل الإرادي الذي يحقق هذه الغاية يثير لذة في الفرد والجماعة معاً ، وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلقت من الألم ، وقد كان الإنسان في أول أمره ياتمس منفعة الشخصية ، ثم أدرك أن تعاونه مع أقرانه يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالإيثار

(١) Külppe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور « أبو العافيني » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

وبمرور الزمن استنصوب العمل لصالح النيرى ولو خلا من النفع
الذاتى أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجىء يوم تتفق فيه
منفعة الفرد ومنفعة المجتمع وينتفى التعارض بينهما ، وتختفى الأثرة
ويسود الإيثار؛ هذه هى « يُتوبيا » Utopia سبنسر أو مدينته
الفاضلة التى صور فيها السعادة المقبلة فى سماها تقاده .

ويتميز سبنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك
الإنسانى غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير فى بحته من أبسط صور
الحياة حتى ينتهى إلى مذهب « غائى » يؤكد فيه أن هذه الغاية
لن تتحقق فى دنيانا الحاضرة ، بل يتحقق فى عالم مقبلٍ ذلك
التلاؤمُ التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته .
ولكن أ كثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغائية المطلقة
فى الأخلاق ، وتحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها ،
فيرى السير « ليسلى ستيفن » فى كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية
التي تتحرك نحوها هى حالة توازن اجتماعى كامل ، وإن لم يصف
هذا التوازن ويحدد دلالاته .

ويحمل الأستاذ صمويل الكسندر + ١٩٣٨ S. Alexander^(١)

(١) فى كتابه المذكور فى الهامش التالى . وقد كان أستاذنا لفلسفة
بجامعة مانشستر .

الغاية مثالا أخلاقيا أعلى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها، وهذا المثال أسلوب من السلوك المعدل تعديلا يجعله ملائما للبيئة ، وهو يقوم على الميول المتنازعة المتعارضة ، ولكنه يقر التوازن بينها ، ولبست الخيرية إلا هذا التوافق أو الضبط في الكل المتوازن ، وليست الحياة الخلقية في نظر « ألكسندر » و « ستيفن » إلا عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح — وهو النوع الذي يكون أكثر توازنا في سلوكه ، وإن لم تكن حرب الانتخاب الطبيعي في الشؤون الإنسانية بين الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم في الحياة .

على هذا النحو كان يتحدث أتباع النفعية التطورية عن غاية السلوك الإنساني ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النفعيين الأول في فهمهم لطبيعة الإنسان ومكان الفرد من المجتمع ، وكيف اتفقوا جميعا في تصورهم للمثل الأعلى ومكان اللذة في حياتنا الأخلاقية^(١) .

(١) Mackenzie, op. cit., p. 200-02 وقد نصح من يريد التوسع في مذهب سينسر بقراءة : Sorley's Ethics of Naturalism : Alexander's Moral Order and Progress Dewe's Outline of Ethics

حسبنا هذه الإمامة اللوجزة عن هذا المذهب العلمى الحديث ،
إذ أن من المتعذر أن يقال شيء أتم من هذا وأكمل دون التعرض
للآراء المتنازعة المتضادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور
— التى يقوم عليها هذا المذهب — لم تزل بمد مثاراً للجدل فى
تفصيلاتها ، فن الحكمة أن نكتفى بالإمامة اللوجزة السالفة ، وأن
نعقب الآن بمناقشة هذا الاتهام :

النفعية التطورية فى الميراث :

للمذهب محاسنه وماآخذه ، أدخل المذهب فكرة « الكائن
الاجتماعى الحى » فأكد بهذا أهمية « خير الكل » غايةً أخلاقية
للسلك الإنسانى ، وأبان تاريخياً ومنطقياً عن تهافت الرأى الذى
يجعل علاقة الفرد بالمجتمع آليةً ميكانيكية ، وجعل غاية الكائن
الاجتماعية قائمةً فى صحته أو حيويته التى تقوم عليها الذة ، فتأدى
به هذا إلى القول بأن المبادئ الخلقية تتصل لا محالة بالغاية من
أفعالنا ، وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مستمدة من نتائج
الأفعال ، واهتم بالظروف الاجتماعية القائمة ، وهى « بيئة
التوانين والنظم والآداب وثمرات العمل والمعرفة العلمية وقواعد
المنطق والرياضة » التى تنمو فى ظلها ككائنات بشرية — على

غير ما كان حال أجدادنا — فتأدى به هذا الاهتمام بهذه البيئة إلى اكتشاف واجباتنا المادية ، ومع أنه بالغ في أهمية التغيرات التي تطرأ على الظروف الخارجية والمادية ، فإن هذا قد يمكنه من بيان قيمة هذه التغيرات كعامل في التقدم الأخلاقى ، ومع أن هذه التغيرات لا تنشأ عنها مثلنا الخلقية العليا فإنها تهيء الفرصة لقيامها ، إذ أن المثل تبقى حية بالافتداء بالمصلحين والشهداء فى ظروفٍ تختلف معها كل الاختلاف ، فيستخدم هؤلاء تلك التغيرات أداة قوية لإحداث التقدم فى المجتمع على أوسع نطاق^(١) .

ولكن إدماج اللذة فى الفضيلة مثلاً أعلى للسلوك الإنسانى لا يبدو تصوراً مثالياً مستقبلياً مرجوً ، إن اللذبة يبرهن على أن اللذة على وفاق مع السلوك الأخلاقى آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحالى للأمور ، هل تتفق اللذة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة الماسة إلى التضحية الحقيقية بالذات ، ولا تتفق هذه التضحية مع وجهة النظر التى أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حتى عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

التصرف التضحية حقيقية غير مصطنعة ، وهذا كفيلا أن يكشف .
خطأ المبدأ الذى الذى يقول إن اللذة هى وحدها الخير ، إن جواز
التضحية بالذات لا بد أن يقوم على منطق العقل .

وتخط التطورية النفسية بين الخير بمعناه البيولوجى والخير
بمعناه الأخلاقى ، إن الكائن العضوى يحقق غاياته بغير حاجة
إلى عقل أو إرادة ، ولكن الإنسان الذى يطمح فى إخضاع
سلوكه لمبادئ الأخلاق لا يستطيع أن يحقق مثله الأعلى إلا فى
ضوء العقل الدراك والإرادة الحرة ، فإن الفضيلة تُكتسب إراديا
ولا تكفى فيها الوراثة ، وتتحقق فى دنيانا الحاضرة لافى عالم
مقبل نحلم به ، وتقوم على هدى العقل ولا تكون مجرد مسابقة
لمطالب الجسم وشهواته - فيما قال أرسطو قديما - وقد قيل
بحق إن نظرية دارون لا تستطيع أن تفسر فى وضوح ظاهرة
الضمير الذى يُخضع مبدأ التنازع ويحول دون تحققه ، يقول
هكسلى + ١٨٩٥ T. H. Huxley إن التقدم الأخلاقى لا يقوم
على تقليد النظام الكونى ، بل يقوم فى مصارعتة ، فزواجة الفضيلة
تقتضى عكس ما يقتضيه النجاح فى النضال الكونى من أجل
البقاء ، فإذا تطلب هذا النجاح توكيد الذات اقتضت مبادئ
الأخلاق كبح النفس وقمع أهوائها ، وإذا اقتضى النضال الكونى

قهر المنافسين تطلبت الأخلاق احترامهم بل اقتضت معاوتهم ، لأنها لا تحرص على بقاء الأصلح بقدر ما تحرص على الإبقاء على أكبر عدد يمكن أن يعيش ، إنها ترفض نظرية التطور التي تقوم على الصراع والنزال فيما يقرر هكسلي^(١) .

وإذا كان سبنسر قد وفق بين الفضيلة واللذة على النحو الذي أشرنا إليه فإن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن بينهما تعارضاً ، لأن العمل الفاضل يتصف عادة بالتجرد عن الهوى ، يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذته ، إن الفضيلة — في رأي العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها في باطنها ، ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة الفضيلة تختفي إذا التمسها الإنسان عند ما يأتي فعلاً فاضلاً ، بل كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاولة الفضيلة أقل كمّاً من اللذة الناشئة عن مزاولة الرذيلة ، بل قد تبدو الفضيلة في ثوب خشن أليم ، ولا سيما إذا اضطرت مع ميول الإنسان وأهوائه ، ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف الإنسان بمقتضى مبادئ الأخلاق ولو أدى تصرفه إلى إثارة آلامه ، وذلك إنما يكون

مقى كان الباعث على أفضاله هذى العقل أو تقدير الفعل الفاضل
وتقويمه (١).

والواقع أن الرابطة التى تصل بين أفراد المجتمع رابطة
أخلاقية ، وبمقدار قدرة الفرد على إخضاع رغباته الخاصة للصالح
العام تكون قوة المجتمع الذى ينتهى إليه ، ومن هنا قامت قوة
الجماعة على حالة المجتمع الأخلاقية ، مع أن مذهب التطور يقول
إن قانون النجاح فى الطبيعة هو النزاع والصراع وإهراق الدم
والتنافس ونحوه ، وطرق النمر والخنزير فى حفظ الحياة هى اسمى
الطرق ، والمجتمع الناجح هو الذى يبيح قتل العدو والسير على
جثته ، ويبغض السلام والحب ونحوه . حقيقة إن « دارون »
حين هم بتطبيق الانتخاب الطبيعى على المجتمعات المتمدينة هاله
الأسر وأشفق من منبة التطبيق ، لأنه كفىل بأن يحول هذه
المجتمعات إلى قطعان من وحوش مفترسة ضارية يصارع بعضها
بعضاً من أجل البقاء ، لهذا صرح دارون بأن التعاطف الوجدانى
وغيره من الفرائز الاجتماعية التى تدفع الفرد إلى مساعدة غيره من
الأفراد ، أسى قيمة من الانتخاب الطبيعى والنزاع من أجل البقاء ،
فسايرة منطق الانتخاب الطبيعى تنتهى بنا إلى هدم المنشئات

. ibid., p. 67-8 (١)

التي يحفظ بها البشر حياة الضعاف والمرضى من الهلاك ، وهذا عند « دارون » إفسادٌ لأنبل جزء في طبيعة البشر ، ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون ومن جرى مجراه ، قد رحب بها غيره من أشياع التطور ، هذا هو الموقف الجريء الذي وقفه نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche ومن ذهب مذهبه^(١) .

بل لقد رأى « سينسر » نفسه أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصلح ! إنه يساعد الضعفاء والمتوهين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكىاء ، وهي ضريبة لا تقرها عدالة القانون الطبيعي الذي يجعل البقاء للأصلح ! ومقاومة الحكومة لهذا القانون خروج على ما تقتضيه وظيفتها في زيادة اللذة وتقليل الألم !!

وهذه النتيجة تكشف عن سخف نظرية التطور ، لأن معناها أن الطبيعة في حرب مع نفسها ! وأن الخير شخصي لا محالة ؛ والوصف التطوري لحقائق الأخلاق لا يصلح أساساً لنظرية في علم الأخلاق ، إن الطبيعة حريصة على حياة النوع غير مبالية

(١) Sorley, Recent Tendencies in Ethics ص ٣٦ وما بعدها

واظنر ما كتبناه في هذا الصدد في بحثنا « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحي لا يجد في ظل الطبيعة رحمة ، وفي سبيل بناء نوع تنفى ملايين الأفراد ، من السهل أن يقال إن لكل فرد قيمته في نظر نفسه ، ولكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره ، إنه لا يهتم بالصالح العام الذي تقتضيه الأخلاق ، إلا متى افترضنا أنه على الدوام يتضمن الصالح الفردى ، إن للذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليساهم في خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن خيره يقوم في خير الكل الذي هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأنانية إلى نوع مهذب من الأنانية ! من هذا نرى أن المشكلة التي صادفت الذي تصادف التطورى بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتعاطف ونحو ذلك هو من سمات الرجل الاجتماعى وجزءاً من وجوده إنه خير لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذى يعيش في ظله هذا الإنسان^(١) ...

مناقشة مذهب سبنسر:

إن ما قلناه الآن ينسحب على مذهبه ، ومع هذا نريد أن ننحصر بكلمة تنسحب بدورها على التطوريين بوجه عام ، وإذا

. D'Arcy, op. cit., p. 251 ff. (١)

وقفنا عند سبنسر لاحظنا أنه أراد أن يدرس الكامل عن طريق المتحرك إلى الكمال ، ولكن علم الأخلاق لا يهتم بالبحث في نشأة المثل العليا وتطورها ، بل يعرض لتحديد وطريقة تأثيرها على السلوك الإنساني ، والمثل الأعلى يقوم في النهاية لا في البداية ومن هنا قيل إن « سبنسر » — وغيره من أتباع التطور — وضعوا العربة أمام الحصان — فيما يقول المثل — درس نشأة السلوك مع أن الغرض من البحث الخلقى معرفة الغاية التي تقوم في نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثل لا يقوم في البيئة ، بل يقوم في نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد وبيئته يتحقق من غير جهد ، ولكن الذي يقتضى الجهد هو محاولة تعديل البيئة لتبدو على آساق مع المثل العليا ، ويكون التلاؤم شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غايات يسعى لتحقيقها ، فيعمل على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلها معا حتى يتلاءم مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذي يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان ويُسير سلوكه بمقتضاه ، وإذا صحَّ هذا وجب البدء بهذه الغاية لا البحث في

عملية التعديل الذى يؤدى إلى التلاؤم والتكيف فيما يزعم
دعاة التطور .

إن التطور الذى يقول به « سبنسر » وغيره من أتباع
التطور مجرد وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، إنه مجرد
تاريخ طبيعى لنمو الحياة الأخلاقية ، وهذا يكفى فى دراسة للمملكة
الحيوانية ، أما فلسفة الأخلاق فتهم بمعرفة السبب فى إثارة نوع
من السلوك على غيره من سائر أنواع السلوك ، وليس حلاله هذه
المشكلة أن نقول إن ضربا من السلوك قد ينبجح فى القضاء على
غيره من ضروب السلوك لأن الأول أصلح للبقاء ، وقد سلم بهذا
بعض التسليم « ألكسندر » لأنه اعتبر النجاح هنا هو الطابع
أو الإجازة التى تقتزن به خلال التاريخ ، وهو رمز خيريته ،
ولكننا حين نستفسر منه عما يجعل الخير خيراً أى عن المميز
المشترك الذى يجعل للمثل العليا قيمة أخلاقية ، لا تجد عنده
جواباً شافياً ، لأنه يقول إن المميز الذى يجعل السلوك المنتصر
خيراً هو أن مثل هذا السلوك ملائم لظروف البقاء ، وهذا المميز
يتفاعل المجتمع مع صاحب السلوك من غير احتكاك ينتهى
بانقراضه ، عندئذ يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ، ولكن
لماذا نريد أن يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ؟ هذا سؤال
يمكن توجيهه إلى « سبنسر » وإلى غيره من التطوريين ،

وإجاباتهم جميعاً تدخل في نطاق التاريخ لا في مجال الدراسات الأخلاقية ، إنهم يحدوثونا عن كيفية تطور الحياة الأخلاقية ، ولكن لماذا اخترنا هذه الحياة ؟ لماذا لا نحاول هدم توازن المجتمع مع نفسه دون العمل على إقامته ؟ هذه وجهة من النظر أحسن التعبير عنها نقاد النفعية التطورية ، والجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية — لا بمرض تاريخها وتبع تطورها ، بل بتحديد الغاية التي تقوم في نهاية التطور ، إن المثل الأعلى هو الذى يفسر عملية التطور وليست عملية التطور هي التي تفسره ؛ ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية فيما ذهب جمهور الأخلاقيين من خصوم التطور مطبقاً على الأخلاق^(١) .

أما إن النفعية التطورية مذهب عقلى يقابل النفعية التجريبية التي سبقته — فيأزم سبنسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذى وجهه إلى النفعية التطورية خصومها من أمثال سورلى^(٢) + W.R. Sorley ١٩٣٥ و « كورتنى » Courteny في كتابه Constructive Ethics وغيرها من اعتبروا عقلية هذه التطورية

(١) انظر Mackenzie, op. cit., p. 198-200 وقارن Sidgwick

و كذلك Green, Prolegomena to Ethics

ثم Sorley و Muirhead في كتابيهما السابق الذكر .

(٢) كان أستاذاً للفلسفة في جامعة كارديف ثم للفلسفة الخلقية بجامعة

أبردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سنجويك) .

تجريبية كالنفعية التي سبقتها تماما ، ويجاوب « سبنسر » أن
يفسر قيام تطوريته على أسس عقلية فيشير إلى أن العلم حين
يترقى يصبح أوليا *à priori* أو عقليا *rational* ، ويميز « سبنسر »
بين العلم الطبيعي والعلم النظري الأولي فيسوق علم الفلك مثلا ،
إذ كان في صراحه الأولي لا يزيد على مجموعة من المشاهدات
الخاصة بمواضع الشمس والكواكب وحركاتها ، وعن هذه
المشاهدات كان يقوصل العلماء من حين إلى حين عن طريق
التنبؤ التجريبي إلى أن بعض الأجرام السماوية تكون في مواضع
معينة في أوقات معينة ؛ أما علم الفلك الحديث فيتألف من نتائج
يستنبطها العلماء من قانون الجاذبية ، وهذه النتائج ترينا كيف
أن الأجرام السماوية يتحتم وجودها في مواضع معينة في أوقات
بعينها ؛ فالعلاقة بين علم الفلك القديم ، وعلم الفلك الحديث تُشبه
— في نظر سبنسر — العلاقة التي تقوم بين الأخلاق النفعية
القديمة وعلم الأخلاق الذي يتصوره أهل التطور ، وهذه التفرقة
ليست غريبة على المشتغلين بعلم المنطق الذين يعرفون الفرق بين
التعميم التجريبي والاستنباط العقلي .

وواضح أن هذه التفرقة تكون في مجال العلوم الطبيعية التي
تعالج وضع قوانين العلاقة الملية بين الظواهر الطبيعية ، فإنها

تشير إلى الطرق المختلفة التي تسلم إلى هذه القوانين ، فالمنهج التجريبي يراد به طريقة البحث التي تقوم على المشاهدة والاختبار أما منهج الاستنباط العقلي أو الأولى السابق على التجربة فيقوم على قضايا بديهية حقيقية أو مفترضة تستنبط منها حقائق تلزم عنها .

ولكن كلمة تجريبي لها معنى آخر ، إذ تطلق على العلوم التي تعالج البحث في الملل الفاعلية في مقابل العلوم التي تعالج البحث في الملل الغائية ، وبهذا المعنى تعتبر جميع العلوم التي تبحث في الظواهر بما هي كذلك تجريبية ، وأما العلوم التي تعالج هذه الظواهر من حيث هي غاية أو مقصد لنشاط الإنسان فهي علوم عقلية أو غائية ، وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشقي صورهما ، ويمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة وفلسفة الفن . وقد غفل عن هذه التفرقة دعاة النفعية التطورية ، افترضوا منذ البداية أن أفعال الإنسان كأفعال الحيوان تحددها الذات والآلام كملل فاعلية لها ، بدلا من أن يقولوا إن هذه الأفعال تحددها غايات الإنسان أو عللها الغائية ، فاختلطت عليهم نتيجة البحث ، ولكنهم في الواقع لم يزالوا بعد تجريبيين ، في الحق إن نظرية التطور حين طبقت على الأخلاق التجريبية وسعت نظرتنا لجمال الأخلاق

ولسكنها لم تساعد أصحابها على أن يعبروا من البحث فيما هو كائن إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، أى من مجال الملل الفاعلية إلى مجال الملل الغائية — فيما ذهب سورلى وسدجويك^(١)

هذا عن المنهج الذى توخاه أهل النفعية التطورية ، أما عن الغاية التى أقروها فقد عرفنا أنهم استعاضوا عن التماس أكبر قسط من اللذة بطلب «الصحة الاجتماعية أو نمو الحياة أو إطالتها» فيما كانوا يقولون ، وبدت هذه الغاية ممثلة فى مجتمع تنسجم فيه مطالب الفرد مع مقتضيات بيئته الاجتماعية ، ولسكننا إذا سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام السكامل بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر إلى أن تختفى من حياتهم الآلام — حتى ما ينشأ منها عن الواجبات التى تفرضها على الإنسان إنسانيته — لو سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام لساورنا الشك فيما إذا كانت هذه الحياة تعبر عن المثل الأعلى الذى ينشده الإنسان — بما هو إنسان ؛ إذا كان صحيحاً أن الإنسان يطمح بطبيعته إلى الترقى ، وأن تحقق طموحه يقترن لا محالة بجهود ماضية لاسبيل إلى تفاديها ، لتعارض المثل الأعلى الذى يدين به مسوريرسج — س. ب. ر. — وفى توحيد «سبنسر» بين اللذة والنظر ما يشبه التناقض ،

إنه يقرر في بداية كتابه «مجال علم الأخلاق» Data of Ethics أن الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية هي إطالة الحياة — أو الصحة الاجتماعية — ثم يقول إن إطالة الحياة ليست في ذاتها مقياس تطور السلوك ، إذ يجب الاهتمام في هذا الصدد باعتبار كيتها ، وفي الفصل الثاني يقرر أن وجهات النظر عند المتشائمين والمتفائلين تلتقي عند مصادرة واحدة واضحة بذاتها ، تقول إن الحياة خير أو شر بمقدار ما تحقق أو تفشل في تحقيق فيض من الشعور السار أو اللاذ ، فالمتشائم يستخف بالحياة لأن آلامها تربي على لذاتها ، والمتفائل ترضيه الحياة لعكس السبب الذي أسخط المتشائم ، كلاهما يحمل محك حكمه نوع الإحساس الذي يصاحب حياته ، وما من مدرسة تستطيع أن تتفادى اعتبار حالة الشعور المرغوب فيها هدفاً أقصى للأفعال الإنسانية ، وفي هذا ما يتعارض مع الغاية التي حددها قبل ذلك ، وإن كان مجمل رأيه مستخلصاً من كتابه السالف يرى إلى القول بأن اللذة هي الغاية القصوى ، وأن تمام الحياة — طولاً وعرضاً — هو الوسيلة إلى هذه اللذة ، يقول إننا إذا اعتبرنا السلوك المؤدى إلى إطالة الحياة خيراً ، كان مرجع اعتبارنا إلى أن هذا السلوك يفضى إلى اللذة أكثر مما يفضى إلى الألم ، ولكن الواقع أن

العلاقة بين اللذة والحياة علاقة خارجية وليست باطنية تقوم في طبيعتها ، إنها نتيجة تكيفٍ خارجي يحمي مصادفة واتفقا ولا يتحتم أن تصاحب اللذة تطور الحياة .

هذا إلى أن القانون الذي يتحدث عنه « سينسر » وغيره من التطوريين قانون بيولوجي يتمثل في أثر البيئة في الإنسان ، وفي هذا تنفي الإرادة أو الاختيار الذي يعتبر من مقومات القانون الأخلاقي ، وإذا كان التطور سينتهي لا محالة إلى الانسجام بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع وسيادة الغيرية على الأنانية فليس ثمة من ضرورة لوضع مذهب أخلاق يطالب الناس بالعمل من أجل غاية سيتكفل التطور الطبيعي بتحقيقها في الحق إن النفعية التطورية مذهب مُتداعٍ لا يستطيع أن يصمد أمام النقد .

الفصل الثالث

النقمية الحدسية

هنرى سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠)

الجو العقلى الذى نشأت فيه النقمية الحدسية —
قد سدجويك للنقمية التقليدية — كيف أظام النقمية-
الحدسية — مناقمة مذهبه .

الجو العقلى الذى نشأت فيه النقمية الحدسية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضى قد شهد نزاعاً بين
الحسينين والماديين من أمثال بنقام + ١٨٣٢ وچيمس مل
+ ١٨٣٤ ، وبين الحدسيين والروحيين من أمثال وليم هملتون
+ ١٨٥٦ وكولريدج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى
بلغ أوجه فى النصف الثانى من ذلك القرن ، فانتصر للنزعة الحسية
جون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس دارون + ١٨٨٢
وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحية توماس
هل جرين + ١٨٨٢ وجون هنرى نيومان + ١٨٩٠ وجون
سترنج + ١٩٠٩ من تزعموا — فى جامعة أكسفورد — الدعوة.

إلى الفلسفة الميخيلية التي كانت قد عبرت مع فلسفة كانت Kant من ألمانيا إلى الجزيرة البريطانية ؛ وكان « جرين » أقوى هؤلاء تأثيراً في فلسفة الأخلاق ، فإن كتابه « المدخل إلى الأخلاق » Prolegomena to Ethics — وهو الذي نشره برادلي بعد وفاته بعام — كان فاصلاً في الأخلاق الإنجليزية بين عهدين ، إذ تأثر به وجرى على نهجه الكثيرون من فلاسفة الإنجليز ، وكان لهذا التيار — فيما نعتقد — أثره الملحوظ في تحويل مجرى النفعية أيام « مل » وفي التقريب بينها وبين مذاهب الخدميين والعقائين عند « سدجويك » ومن جرى مجراه .

في هذا الجو عاش هنري سدجويك^(١) + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهب مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهوبز وجاستدي حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنتام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأناية قوام النفعية الجماعية ، بل تضحي بمنفعة الكثرة إن تعارضت مع منفعة الفرد ؛ ثم تطورت على يد « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التي يلتمس بها منفعته الخاصة ، بل أيسح للفرد في

(١) كان أستاذاً للفلسفة الخلفية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحي بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفعية عناصر عقلية ، تسلت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفعية فاتصلت بها علانيةً وجرراً على يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفعية إلى مذهب عقلى أو غيرى فى اللذة :

Rationalistic or Altruistic Hedonism

فأهى التعديلات التى أضافها « سدجويك » إلى النفعية التجريبية فكان بها ممثلاً لمرحلة انتقال فى تاريخ هذا المذهب ؟

نقد سدجويك للنفعية التقليدية :

لاحظنا أن النفعية التجريبية كانت تقوم على دعامتين ، أولاهما هى مذهب اللذة السيكلوجى ، وثانيتها إقامة المنفعة العامة على أساس المنفعة الفردية .

لم يميز أكثر دعاة النفعية التقليدية بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغى » أن ينشدها كل إنسان ، فخلط هوبز ومن ذهب مذهبه بين القول بأن الناس بطبيعتهم ينشدون اللذة بالفعل ، وبين القول بأن اللذة غاية ينبغى أن تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان ، من هنا قام مذهب اللذة الأخلاقى على أساس من مذهب اللذة السيكلوجى ، وقد عرفنا

من نصوص بنتام ومل ما يكفى بياناً لهذا وإيضاحاً لتفسيره^(١) .
هذا إلى أن مصلحة المجموع تقوم على أساس من مصلحة
الفرد فيما ذهب بنتام ، أو لا تتنافى معها على أقل تقدير فيما قرر مل
— مع إباحته تضعية الفرد بلذته من أجل المجموع — ومن أجل
هذا قيل إن التبشير بمذهب المنفعة العامة لم يبعد أصحابه عن اعتناق
الأنانية مذهباً لهم ؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاقى عمق
الذلة وشدها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضاً ويجعل
« مل » سلوك الفرد أداة لتحقيق لذته ، فإذا قال بقير هذا — عند
تفسير التضحية والاستشهاد مثلاً — ناقض بذلك نفسه ، وخرج
على منطق مذهبه — كما عرفنا من قبل .

وجاء سدجويك فعارض قيام النفعية على هاتين الدعامتين ،

وجاء دحضه لها على هذا النحو :

اعترف أولاً بالذلة عنصراً ضرورياً لإقامة مذهب أخلاقى
كامل ، لأن الغاية التى يجب أن نقصد إليها ينبغى أن تكون
بمحيط ترضى نزواتنا وتشبع مطالبنا ، حتى إذا مثلنا عن السبب
الذى من أجله نسمى لتحقيق غاية ما ، كان جوابنا الوحيد المقبول
أنها تسد حاجة فى طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجتنا

(١) انظر ص ٩٩ — ١٠٢ و ١٤٤ وما بعدها .

الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسمى لتحقيق غاية لسبب خارج عن طبيعتنا — لأننا خاضعون لسلطة عليا — بقى السؤال قائماً ، وهو لماذا نتأثر بسبب خارج عن طبيعتنا ؟ إن الجواب الوحيد الذى لا يدع السؤال قائماً هو الجواب الذى يرد الأمر إلى حاجة قصوى فى طبيعتنا ، فإذا سئلنا عن الشيء الذى يسد هذه الحاجة الطبيعية كان الجواب لا محالة هو اللذة .

والواقع أن ما يسد أقصى حاجتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل معه لذة لنا ، وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه اللذة لا تنمى لذة إن لها مضمونا موضوعيا لأن الشيء الذى يشعركم باللذة قد يكون لذة فرد آخر ، وقد يقوم فى سلامة وطننا أو أداء ما نتصور أنه واجب مفروض علينا ، مثل هذه أمور يودى تحققها إلى لذات نشعر بها ولكنها ليست فى ذاتها لذة ، ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذات ، شبيه بقولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذة ؛ ويقول سدجويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شيء جدير بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هى الشيء الوحيد المرغوب فيه فإن أعظم الأشياء لذة هو أكثرها إثارة لرغبة الإنسان ، وبذلك تكون اللذة الأقوى مفضلة على اللذة الأقل فى

قوتها ، والتي تمتد أمداً طويلاً تفضل اللذة التي لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغي اعتبار الماضي منها والمقبل شيها بالحاضر من الذات في قيمته ، لأن مجرد الخلاف في الزمن لا يؤدي إلى خلاف في قيمة لذاتنا^(١) .

ولكن « سدجويك » رفض إقامة الأخلاقية على أساس من نزوع الإنسان بفطرته إلى طلب لذته^(٢) ، وصرح بأن مذهب اللذة الخلقى قلما يتفق مع مذهب اللذة السيكولوجى — في صورته المتطرفة على أقل تقدير — لأننا إذا كنا بالفعل ننشد على الدوام بطبيعتنا أعظم قسط من اللذة ، لما كان هناك ما يبرر القول بأنه ينبغي أن ننشد اللذة ! ولكن من التناقض أن نقول « ينبغي » أن نعمل على تحقيق لذة الآخرين إلا إذا اتفقت مع لذتنا ولم يكن بينهما تعارض ؛ ولو أننا فسرنا مذهب اللذة السيكولوجى بأنه يقرر أننا ننشد على الدوام لذة من نوع ما ، لأمكن تفسير مذهب اللذة الأخلاقى بأنه يعلمنا كيف ينبغي أن نلتبس أعظم قسط من اللذة لنا ولنغيرنا من الناس ، ولكننا لا نجد على أى حال — فيما يقول سدجويك — أية علاقة ضرورية تربط بين المذهبين ، ولكن

H. Sidgwick, *Methods of Ethics* (1930), p. 400 ff. (١)

. (٢) *ibid*, p. 39 ff. عن (اللذة والرغبة) .

اغلط بينهما مرده إلى النמוש الذى يلبس لفظ « مرغوب فيه » ولهذا عرض سدجويك^(١) لإزالة هذا اللبس وتفسير هذا التعبير تفسيراً دقيقاً أبان فيه أن « مل » قد أراد « بالمرغوب فيه » desirable ما ينبغى لكل فرد أن يرغب فيه ، أو ما يهدف إلى تحقيقه كل فرد ، وقد أسلفنا الإشارة إلى تعليق سدجويك في هذا الصدد^(٢) .

وكان « مل » يقول مؤكداً إقامة الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى : إن الإنسان لا يرغب فى شيء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً ، وإيمان النظر فى هذا ينتهى بنا إلى القول بأن الرغبة فى شيء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شيء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تفصلان ، أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكولوجية واحدة .

وعلق سدجويك على هذا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من كتابه « مناهج الأخلاق » بقوله إن اضطراب التفكير فى هذا الموضوع مرده إلى النמוש الذى يلبس لفظ « اللذة » ومن أجل هذا أخذ فى إزالة هذا اللبس وتحديد المعنى

(١) ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثانى من الباب السالف .

تحيديداً يزلزل مذهب اللذة السيكولوجي ، إذ رأى أننا حين نقول إن إنسانا يقوم بفعل من أجل لذته الشخصية ، نغني أنه اختيار هذا الفعل وآثره على غيره ، وبهذا يتحدد اتجاه إرادته ، والقول بأن كلمة « لاذ » يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه إرادته كلامٌ يحتمل الجدل ، لأن من تحصيل الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ ، أو أننا نرغب في شيء لأنه « بيدولاذا » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه لأننا نرغب فيه ! إذ أن قولنا « بيدولاذا » يفيد معنى « مرغوبٌ فيه منا » ! ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهماً أدق من هذا وجدنا أن ما نرغب فيه ليس على الدوام هو اللذة ، فقد نرغب عن الفعل الذي يحقق اللذة إلى فعل خلوٍ من اللذة ! وإذا قلنا إن اللذة يراد بها الشعور السار الذي يقترن بإشباع حاجتنا ، لاحظنا أن هذه اللذة ليست موضوع رغباتنا في كل الحالات ، لأن ما نرغب فيه — فيما يقول سدجويك — هو غاية موضوعية objective end وليس لذة تقترن به ، بل حتى في الحالات التي نرغب فيها في تحصيل لذة ، تلاحظ أن خير طريقة توفر لنا هذه اللذة هو أن ننساها ! إننا إن فكرنا في اللذة نفسها افتقدنا الشعور بها ، في حين أننا إذا اتجهنا برغباتنا إلى تحقيق غايات

موضوعية جاز أن نشعر باللذة وقد تجلبت فجأة ! ويستشهد سدجويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال الذى يهدف للانتصار ، قد لا يكون بين المتبارين قبل بدء المباراة من يرغب فى النصر لذاته وللمجرد أنه نصر ، إنه لا يرغب فى النصر قبل بدء المباراة ولكنه يرغب فى لذة الكفاح من أجل النصر ، ولتكامل هذه اللذة تتملكه فى العادة رغبة مؤقتة فى كسب المباراة ، وهذه الرغبة التى قد لا يكون لها وجود فى بداية الأمر ، تتأثر بالمباراة نفسها إلى حد كبير ... والحصول على المتعة الكاملة يقتضى درجة معينة من عدم الاكتراث باللذة ، إن الدافع إلى اللذة إذا اشتد فى نفس الإنسان هدم هدفه — وهو اللذة ! وهذا ما يمكن أن نسميه بالتناقض الظاهرى لمذهب اللذة ، إن صاحب المزاج الأبيقورى الذى يجمع كل أهدافه حول لذته الشخصية لا يتذوق أقصى حد لهذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه إليها وتركيز اهتمامه بها يحول دون الشعور الكامل بمتعتها ، وليس هذا بمقصود على اللذات البهيمية ، ولكنه يبدو أوضح فى لذاتنا العقلية والروحية ، وقد لاحظ « مل » نفسه هذا التناقض الظاهرى فى مذهبه ، وأدرك بعض الإدراك أن الحصول على اللذة قد يقتضى طلب شيء غير اللذة ، ولكنه لم يفتن فيما يلوح

إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن الرغبة تتجه على الدوام إلى طلب اللذة ، ومن هنا آثر سدجويك أن يقول إن الرغبة تتجه إلى غاية موضوعية لا إلى طلب اللذة^(١) .

هكذا أكد سدجويك أن الإنسان إذا كان ينشد اللذة بفطرته ويتجه فى كل تصرفاته إلى طلبها بدافع من طبيعته ، لما كان هناك ما يدعو إلى إقامة مذهب أخلاقى يوجب عليه طلب اللذة ، وكان فى تحديده لمعى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذى أسلفناه — ما يكفى لدحض إقامة النفعية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى ، فصحيح بهذا مذهب بنجام وأزال التعارض الذى تركه « مل » بقبوله مذهب اللذة السيكولوجى مع تسليمه عملياً بالتيرية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتية ، وإن لم يكن فى كل ما أسلفنا ما يشير إلى أن « سدجويك » قد استغنى عن اللذة عنصراً ضرورياً لإقامة أى مذهب أخلاقى كامل .

بقى موقف سدجويك من العلاقة بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، نعرض مناقشته لرأى سابقه فى هذا الصدد — على نحو

(١) Methods of Ethics, BK.I., ch. IV. وقارن مقدمتنا لترجمة

كتاب سدجويك « المهمل فى تاريخ علم الأخلاق » ج ١ ص ٣٠ — ١٠

ما فعلنا في موقفه من العلاقة بين مذهب اللذة الأخلاقي ومذهب اللذة السيكولوجي — ثم نقب على هذا ببيان الجانب الإيجابي من مذهبه لئرى كيف أقام النهمية على أسس حدسية — توطئة لمناقشة مذهبه :

أقر سدجويك اللذة غايةً للسلوك الأخلاقي ، ولكنه حوّلها إلى منفعة المجموع من ناحية ، وأقامها على أسس حدسية من ناحية أخرى ، ورأى أن من الاستحليل على العقل أن يسلم بالقاعدة التي تقول : على كل فرد أن يتبع لذته الخاصة ولو أدى هذا إلى إقصاء لذة الجميع ، إن القاعدة المقولة التي يبنى أن يسير السلوك بمقتضاها تقول إن على كل فرد أن يعمل على تحقيق أكبر قسط من اللذة يصيب المجموع ، فإذا تعارضت لذة الفرد مع لذة المجموع كان عليه — تمثيلاً مع هدى العقل — أن يضحي بلذته في سبيل المجموع ، وبهذا يرتد الأناى إلى العقل ويعمل بمقتضى أوامره ، إنه لا يستغنى طبيعته وإنما يلجأ إلى هدى العقل ويعمل بمقتضاه ، وإذا أقام أتباع اللذة الفردية موقفهم على أساس عقلى تأدى بهم هذا إلى القول بأن غاية السلوك الإنسانى تحقيق أكبر مقدار من اللذة للمجموع كله .

كيف أقام النفعية المدرسية :

ومن اقتنع بمسيرة البحث عن اللذة لوحى العقل سلم بالسلوك
الغيري نظرياً وأقر بوجود شيء في باطن أنفسنا يميل ويأسر بنوع
من السلوك ، دون اهتمام بالمصلحة الذاتية أو اللذة الفردية ، وبمعنى
آخر يسلم بالضمير أو الواجب الذي يمليه الضمير ، وفي ضوء هذا
يرى الإنسان أنه ينشد لا محالة أكبر قسط من السعادة لأكثر
عدد من الناس ، وإذا هو سلم بأن نوعاً من السلوك يساير هذى
العقل وأن غيره من أنواع السلوك يتنافى مع إملاء العقل ، انتهى
لا محالة إلى التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب
والخطأ ، يدرك إدراكاً أولياً حدسياً ولا يعرف عن طريق التجربة
— لاذة كانت أو ألبية ، وأذعن للتسليم بالواجب الأخلاقي
الذى يقضى التمييز بين « ينهى » و « لا ينهى » .

رأى « سدجويك » أن اللذة هى الشيء الوحيد الذى
يرغب فيه الإنسان لذاته ، ومن ثم كانت على الدوام هدف
اختياره ، وفي اختيار اللذة يأمرنا العقل بأن نكون على الحياد ،
بمعنى أن نختار أعظم لذة ممكنة التحقيق ، وأن نسوى بين لذات
المستقبل ولذات الحاضر ، وبين لذاتنا ولذات الآخرين ، وربما

قيل إن « سدجويك » بهذا قد انصرف عن مذهب اللذة
الأناني وأيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب اللذّي الوحيد
الذى يساير منطق العقل ، ولكن الذى نستطيع أن نستنبطه من
مذهبه هو أن خيرنا يقوم في لذتنا ، ثم نكتشف بعد هذا عن طريق
العقل أن لذات الآخرين ينبغي أن يُسوّى بينها وبين لذتنا ،
وهذا الاكتشاف لا يبنى رأيه الأول في أن خيرنا يقوم في لذتنا ،
وبهذا تكون لذتنا هي الخير الأقصى ، ومن أجل هذا يرى
« سدجويك » أن هناك تناقضاً معيناً أو ثنائية في أوامر العقل ،
فنحن مضطرون إلى البحث عن أقصى لذة لنا ، ومع ذلك فنحن
مطالبون بالبحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ،
وقد تعارض هاتان النابقتان ، يقع تناقض بين أمرين مختلفين
للعقل ، وقد أشار « سدجويك » إلى هذا التعارض واعتبره ثنائية
العقل العملي^(١) ، وهذه وجهة من النظر لم تصادف قبولا حتى
عند تلميذه « جيزياكي » Gizycki ، ورأى « ماكنزي » أننا
إذا مضينا في هذا التناقض أبعد من ذلك وجدنا تعارضاً قائماً بين
البحث عن لذتنا في اللحظة الحاضرة ، والبحث عنها طوال الحياة

(١) ibid, Concluding Chapter ضرورة التوفيق بينهما

إذ يبدو أن الأولى أكثر إثارة لرغبة الإنسان ، ومن ثم نرى
— تمثيلاً مع قاعدة سدجويك — أننا مضطرون للبحث عن
أعظم قسط من اللذة في اللحظة الحاضرة ، كما تنشد أعظم مقدار
منها يصيبنا طوال الحياة^(١) .

شعر « سدجويك » بالحاجة إلى أساس عقلي يبرر ضرورة
تضحية الفرد بسعادته من أجل الكل الذى يعتبر الفرد جزءاً
منه ، ورأى أن منهج للذهب النفسى عند « مل » لا يستقيم
بغير افتراض حدس خلقى أساسى ، ومن هنا لجأ إلى « كانت »
Kant ، أمجبه صدق مبدئه الرئيسى : اعمل وفق مبدأ أو قاعدة
تستطيع أن تريد جعلها قانوناً عاماً للناس جميعاً ، ومع أنه رفض
فلسفة « كانت » الميتافيزيقية ، فإنه سلم بهذا المبدأ وجعل
صورته : إن ما يكون صواباً (خيراً) لى ، ينبغى أن يكون
صواباً (خيراً) لجميع الناس متى تشابهت الظروف ، ولكنه فطن
إلى أن هذا المبدأ مع صوابه ودلالته العملية لا يكفي لإقامة مذهب
في الواجبات ، أو إخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأناى
الذى يستوحى عقله قد يمتزج بهذا المبدأ ويظل مع هذا أناىا !
ما من شك في أن العقل يقتضى المرء أن يعرعى ذاته كما

. Mackenzie, p. 175 (١)

يقتضيه أن يرعى مصلحة الآخرين ، وقد لاحظ سدجويك أن
« بطر + Bishop Butler ١٧٥٢ قد صرح بأن للمصلحة
الخاصة أو السعادة الشخصية واجبٌ على الإنسان أن يؤديه ،
وأن حب الذات المعقول هو أحد المبدئين اللذين تتألف منهما
طبيعة الإنسان ، وقد سلم بطر بثنائية الملكة الحاكمة — وهي
الضمير — وآثر سدجويك أن يسميها بثنائية العقل العملى —
على نحو ما أشرنا من قبل ، والسلطة التى اهتم بها « بطر » قد
بدت فى نظر « سدجويك » سلطة العقل ، وتمت تأثير « بطر »
تحتل « سدجويك » عن مذهب اللذة السيكلوجى ، وشعر
بضرورة الاعتراف بوجود دافع مجرد عن الهوى يحمل الإنسان
على إتيان أفعاله ، هو دافع لا يتجه بالإنسان إلى تحقيق لذته ،
لأنه يمتاز بالنزاهة والحياد^(١) .

وقد رأى « سدجويك » - عند إعادة النظر فى علاقته
بالمذهب الحدسى ، أنه حدى إلى حد الاعتراف بأن القاعدة
العليا التى توجه الإنسان إلى تحقيق سعادة المجموع ، يجب أن
تقوم على حدس خلقى أساسى ، وعندما أراد أن يقيم مذهبه فى
المنفعة العامة احتاج إلى بديهية أولية axiom تقول إن الإنسان

(١) Cf. Butler's Three Sermons on Human Nature (1934)

مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

المائل مطالباً بأن يقصد بتصرفاته إلى سعادة المجموع ، وقد
وجد هذه الأولية في كتابات الحدسيين الأول من الإنجليز —
من أمثال هنرى مور + ١٦٨٧ H. More وصمويل كلارك
+ ١٧٢٩ S. Clarke ، ولكنه لم يعض مع المتطرفين من
الحدسيين إلى حد التسليم بضمير الرجل البسيط على النحو الذى
ذهب إليه بطار .

وكان القانون الوحيد الذى أراد اعتباره قانوناً عاماً ، هو أن
الناس يجب أن يتجهوا بأفعالهم وتصرفاتهم إلى ترقية سعادة
المجموع ، ومن هنا اعتبر سدجويك نفعياً على أسس حدسية ،
وكانت الأوليات أو للمبادئ الواضحة بذاتها التى سلم بها آخر الأمر
هى : مبدأ التبصر (المتضمن فى مذهب الأمانية العقلية) ومبدأ
العدالة أو الإنصاف والقسط ومبدأ الأريحية العقلية أو الإحسان
(وهو الأساس المنطقي لمذهبه فى المنفعة العامة) وبدا له أن الفهم
للمشترك بين الناس يبدو كجموعة قواعد تنتج إلى ترقية السعادة
العامة من غير مبادئ واضحة بذاتها إلا تلك التى تكون على
اتساق كامل مع النفعية العامة ، أما التعارض بين مذهب النفعيين
ومذهب الحدسيين فرده فيما يبدو إلى سوء الفهم ، وتأدى به منطق
مذهبه إلى مذهب التأليه Theism ، ومن هنا كان اتفاقه مع بطار

« وكانت » وقد انتهت به معاودة البحث في منهج النفعية إلى تبين سوءاتها ، فلاحظ أن الاهتداء بالحساب النفى يسلم في كثير من الحالات إلى الضلال ، ولهذا كان كلفنا بالاسترشاد بالفهم المشترك بين الناس والاهتداء بميلهم إلى تنمية السعادة العامة^(١) .

من هذا نرى أن تقدير قيمة الفعل الأخلاقية — وهو مبدأ التبصر — يتطلب الاستمانة بمبدأين فطريين لا يقومان على أسس لآدية ، أى لا يُستمدان من تجربة اللذة والألم ، هما مبدأ العدالة ومبدأ الأريحية الذى يقضى بصنع الجميل للآخرين ، ولكن الأصل في المذهب الذى أنه لا يعترف بوجود قوة فطرية في الإنسان تمكنه من إدراك المبادئ الخلقية بالحدس ، وتيسر له إثارة فعل على آخر ، لأن هذا هو موقف العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — أما اللذيون والنفعيون فيعتقدون أن من المستحيل تقدير قيمة الأفعال من الناحية الأخلاقية بغير الرجوع إلى نتائجها ومعرفة مدى ما تثيره من لذة أو ألم^(٢) .

ومع هذا نلاحظ أن بنجام مع تمسكه بالمنفعة الشخصية

(١) Sidgwick's. History (١٩٣٩) ص ٢٩٩ — ٣٠١

في الجزء الذى أضافه للكتاب A.G. Widgery .

(٢) Sen, op. cit., p. 138-35

نصح الفرد بالأيقن بمراعاة لذاته وآلامه الشخصية ، والأيركز اهتمامه في ذاته حتى ينظر إلى الآخرين كأدوات لتبني سعادته وتحقيق مصالحه ، وأوجب « مل » أن يعدل الفرد حتى يلتمس لذات الآخرين بنفس الروح التي ينشد بها لذاته الخاصة . . . أما « سدجويك » فقد سلم — مع مبدأ التبصر — بمبدأي العدالة والأرحية باعتبارهما مبدأين فطريين يدرك صوابهما حدسيا أو عقليا .

كان مذهب اللذة السيكولوجي يقول إن اللذة خير لأن جميع الناس « يرغبون » في تحصيلها ، فقال مذهب اللذة العقلي : ينبغي أن يرغب الناس في تحصيل اللذة حتى ولو لم تكن في الواقع مرغوباً فيها ، إن اللذة غاية الحياة الخلقية وهي الخير الأقصى أو المرغوب فيه ، ولكنها لذة من نوع خاص قد لا تتوافر فيه صفة الكم الذي يبرر عند البعض أفضليتها ، إنها خير الحياة كلها ، لا خير اللذة الحاضرة ، وهي خير المجموع لا خير الفرد ، إنها الخير الأسمى ، ومع أن هذه الغاية حسية إلا أن مبادئ توزيع اللذة — وهي التبصر والمعدل والإحسان — يحددها العقل ولا تنتهي إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها حسبنا هذا عن مذهبه ولتقف عنده قليلا .

مناقشة مذهبه :

محاولة التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ، ومذهب المنفعة العامة بواقعيته وحسينته من ناحية أخرى ، كانت صدق لروح العصر الذى عاش فيه سدجويك ، وظهر فيه أعظم تعارض — شهادته إنجلترا طوال حياتها — بين النزعة الروحية والنزعة المادية ، أو بين اتجاه الحدسيين واتجاه الحسينين — كما عرفنا فى صدر هذا الفصل ، والتقاء الضدين أمرٌ ميسور لأن بينهما وحدةً مشتركة تجمع بينهما — كما قلنا فى الفصل الذى عقدناه عن « مل » ، وإذا كانت النزعة العقلية قد دلت مقنعةً متكررة إلى مذهب الحسينين على يد « مل » — بقدر قصد ولا وعى — فقد أتم سدجويك مزجها واعياً مدركاً .

ولكن مذهبه لم يسلم من النقد ، وكان طبيعياً أن يضيق به العقليون والحسيون من الأخلاقيين ، وكان أظهر ما بدا لهم من مأخذه :

موقفه من اللذة أولاً ، ليس من السهل علينا أن نسلم بأن اللذة هى الخير المطلق ، إذ ليس للذة قيمةٌ فى ذاتها ، إنها إحساس

بالقيمة ، والدعوة إلى تحقيق أكبر مقدار من اللذة لأكثر عدد من الناس ، قد بشرت بها كثير من مذاهب الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، ولكن التعديل الذى أدخله على تفسيرها «سجويك» جعل من العسير اعتبار مذهبه نفعياً أو لذياً ، لأننا عندما نستفسر عن السبب الذى من أجله تكون غاية الفعل الإرادى «تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس» يجيب سجويك على ذلك بأن العقل يقتضى أن تكون هذه هى غاية السلوك الإنسانى ، بهذا خرج «سجويك» من الورطة التى وقع فيها بنجام ومل وغيرهما من النفعيين ، ولم يوقفوا إلى النجاة منها بفشلهم فى تفسير العلاقة بين المنفعة الفردية ومنفعة المجموع ، على أن سجويك أنقذ نفسه من هذه الورطة بإجابته السالفة ، إلا أنه تخلى بهذه الإجابة عن موقفه الذى أو النفعى . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هدى العقل ، لا لأن قانون وجوده كإنسان يوجب ذلك ، لم تعد اللذة قوام الأخلاقية ، إن أساس الأخلاقية قائم فى الإنسان نفسه^(١)

وقد كان طبيعياً أن يعرض جرين + ١٨٨٢ T.H. Green

• D'Arcy, op. cit., p. 245-46 (١)

— منشاء المثالية الجديدة عند الإنجليز — لنفقد سدجويك في موقفه من الخير الأقصى ، إذ كان من رأيه أن الكمال الإنساني والخير الأقصى شيء واحد ، هو « حالة شعورية مرغوب فيها ، وإن لم تكن مجرد حالة من اللذة ، أما « سدجويك » فقد كان — كما عرفنا — يرى أن اللذة هي الشعور الذي ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ، ومذهبه في اللذة العامة يقوم على أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو اللذة أو هو هذا الشعور المرغوب فيه ، فاللذة عنده هي التي يقضى العقل بأن تكون مثارا لرغبة الإنسان ، وإذا صح هذا كان مجمل نظريته : أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو الشعور الذي يقضى العقل بأن ينشده الإنسان ! هذا هو الدور المنطقي في نظرية سدجويك ، العقل يحدد فكرة الغاية ، وهذه الغاية يجب أن تكون بحيث ترضى العقل ! هذا تحصيل حاصل ، وقديمكمن تفاديه إذا عرفت الغاية بأنها لذة الكائنات الحساسة ، ولكن ما مبررات الظن بأن هذه الغاية سترضى العقل ؟ إن اللذة هي الشعور الذي ينبغي أن يرغب فيه الإنسان الناطق لنفسه ، إذا كانت حالة شعورية يطمئنها الإنسان ، لاستحالة أن تكون لذة ؛ ويرى جرين أن الإنسان الناطق إذا التمس غايةً ما ، وجب أن تكون تحقيقاً لذاته ولذوات الآخرين ، ومن ثم فإن

فإن كمال الإنسان أو خيره الأقصى يصبح حياة شاعرة ينبغى أن تكون مثاراً لرغبة الإنسان ، إنها حياة لاذة ولكن الإنسان لا يطلبها باعتبارها لذة .

ثم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذى بشر به سدجويك — لأن يكون سرشداً للإنسان فى الحالات الاستثنائية ؟ يبدو أن الجواب بالسلب ؛ بل قد يتنافى للمذهب مع الدعوة للتضحية لأنها تتضمن على الدوام فقدان نوع من اللذة من أجل توقع لذة مقبلة غير مؤكدة ، قد يسلمنا هذا وغيره إلى القول بأننا فى الحالات القليلة التى يمكننا فيها الاتجاه إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذى يعتبر الخير غاية فى ذاته ، أكثر نفعا وأقل خطراً من مذهب سدجويك فى اللذة العامة^(١) وهو الذى يعتبر كل خير وسيلة مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هى وحدها الخير فى ذاته !

حسبنا هذا تعليقاً على ما انفرد به سدجويك فى مذهبه التنعى من خصائص وستمود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه وبين غيره من النعميين فى آخر فصل فى هذا الكتاب .

(١) T.H. Green, Prolegomena to Ethics, 460-85 (الطبعة

الرابعة) .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

المجوز الذى ظهرت فيه النفعية العملية — علاقة
هذا المذهب بالحياة عامة — موقف العمليين عامة
من الأخلاق — موقف وليم جيمس من الدين
والأخلاق — موقف جون ديوى من الأخلاق —
تعقيب .

المجوز الذى ظهرت فيه النفعية العملية :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية
الحدسيين كما بدت عند هنرى سدجوريك + ١٩٠٠ ، ونفعية
التطوريين كما تمثلت عند هربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، وفى
النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى
قنوات شتى أضعفت تيارها كما سنعرف فى الفصل التالى ، ولكن
فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة
الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف يفتشون فيه القوة والحياة ،
هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قد سائر التطورية فى التماس العمل

المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفها في اعتبار المعاني العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحي غاية حفظ حياته ومساعدته على التطور إلى الكمال ، كما خالف الحلاسبيين والمقلين في اعتبار هذه المعاني مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة في الكائن الحي ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآية وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحي ومطامحه ؛ وكانت الغاية التي تخفى وراء هذا كله هي المنفعة المثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الغرض من وجوه النفع العملي ، ومن هنا جاز في منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها في وقت واحد متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ، أما الحق لذاته والباطل لذاته — بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر — فحديث خرافة !

عمارة المذهب بالحياة العملية عامة :

تجلت هذه النفعية الموقفة في المذهب العملي « البرجانتزم » في أمريكا بوجه خاص ، وتعزى الخصائص التي تميز هذا المذهب

إلى بدرس + ١٩١٤ C. S. Peirce وشيلر + ١٩٣٧
W. James (١) + ١٩١٠ ووليم جيمس
وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التي تميز التفكير الأخلاقي
وإن كان جون ديوي + ١٩٥٢ (٢) J. Dewey هو الذي فصل
في بيان موقف البرجماتزم من الأخلاق كما سنعرف بمد قليل .

بل كان وليم جيمس شديد الإعجاب بسلفه « جون ستورت
مل » أكبر أعلام النفعية التقليدية ، حتى أهدى كتابه
« البرجماتزم » إلى ذكرى مل الذي أخذ عنه وضوح العقل
البرجماني لأول مرة ، وتمثيل أنه لو كان حياً إلى عهده لكان قائد
هذه الحركة العملية ا

وقد اعتبر جيمس مذهبه العمل نظريةً إستيمولوجيةً في
ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق الرأي
بصددها (٣) كان أتباع المذهب الصوري أو النزعة المنطقية من

(١) W. James Pragmatism, A New name for some old ways of thinking ، وهو مترجم إلى الفرنسية مع مقدمة للفيلسوف برجسون Bergson ومع ذلك يعترف جيمس في تمهيد كتابه بأنه لا يجب اسم « البرجماتزم » ولكن أوان تغييره قد فات !

(٢) لها أنصار أظهرهم شيلر في الجزيرة البريطانية ولورى Le Roy في فرنسا وبايني Papini في إيطاليا ... ولكنها لم تمد جذورها وتمكن لنفسها إلا في الولايات المتحدة .

(٣) انظر في تصور هذا المذهب كنهج ونظرية ، وفي شرح =

الرياضيين والمناطقية يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، أو صفةً عينية تقوم في الموجودات مستقلةً عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض المذهب العملي هذا اليصور وأنكر إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبر الحقيقة اختراعَ شيء جديد وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياسها يقوم في مدى نعمها في دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يُسخر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً ، بل أوجب على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي يمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظري ؛ إن الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحةً بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكيننا

== دلالاته ومفراه كتاب جيمس السالف الذكر في المحاضرة الثانية : « ماذا يعنى مذهب البرجماتزم » (ص ٤٣ — ٨١) من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣ .

من السيطرة على الأشياء ، إن الفكرة خطة للعمل أو مشروع له ،
ومحك الصواب والخطأ هو القيمة الفورية في تجارب الحياة .

يقول جيمس : « إن التفكير هو أولاً وآخرأ ودأماً من
أجل العمل » و « الحق ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن
الصواب (الخير) ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك » .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة
والتضاياميتافيزيقية فإن المذهب العملي لا يتردد في قبولها واعتبارها
صادقة متى كانت مفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان !

وإذا مضينا في هذا الجو تيسر لنا استخدام هذا المذهب
منهجا للقضاء على النزاع بين الفلاسفة بصدد الحق ، إننا نلجأ
عند اختبار القضايا المتضادة إلى نتائجها العملية في دنيا الواقع ،
فالمفيد منها صائب ، وما لم يترتب عليه نفع في تجاربنا فهو خطأ
— وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية ! وعن هذا صدر
مذهب الذرائع أو التجريب عند « جون ديوى » فاعتبر المعرفة
بدوره أداة لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ،
أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فالمعرفة وظيفة من وظائف
السكان الحى ، وهى تبدو فى صورة فرض يقدم حلاً لمعضلة ،
وبمقدار نجاح الفرض أو إخفاقه فى حل الإشكال يكون مبلغ

صدقته أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمي مذهبه بمذهب الترائع ،
وهكنا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع
التجربة ، ولهذا وجب أن يختبرها العقل ويختير منها أصلها
أو أنفعها للإنسان ، كما يختير الصانع آلات أو أجهزة يختار من
بينها حراً أنفعها لأداء غرضه ، ومن أجل هذا كانت نظريات
العلم فروضاً احتمالية أو ترجحية وليست معرفة يقينية ، وهكذا
انصرف العمليون عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة
إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في دنيا التجربة ،
وتركوا النظر إلى العمل ، والماضي إلى المستقبل ^(١) .

موقف العمليين عامة من الموضوع :

وفي ضوء هذا الجوانب العقل المشيع بالنتيجة الخالصة صدر موقف
العمليين من الأخلاق ، فمقياس الخير والشرية في مجال الأخلاق
هو نفسه معيار الحق والباطل أو الصواب والخطأ في مجال المعرفة ،
هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية في رد القيم
إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان
وليس الفرد معيار هذه القيم ، فقصدوا بهذا التجربة الإنسانية ،
وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية .

(١) تولى الطويل : أسس الفلسفة ص ١٨٥ وما بعدها .

هذا إلى أن العمليين قد صنفوا المنافع فكان منها العليا ومنها الدنيا ، وفي ضوء هذه التفرقة — ميزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتب عليها من وجوه النفع .

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعي ، والصواب هو الذي يسام في حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم في مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعبّر في نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسيبةً تتوقف على الأغراض التي تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة في ذاتها ، هي الخيرات بوجه عام ، من هنا تحددت نظرتهم النفسية للقيم الأخلاقية خاصةً ولنفيها من القيم بوجه عام ؛ وشبهه بهذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يعتقد العقليون ديناً إلا متى أخضعوه لنقد النظر العقلي واطمأنوا بعد هذا إلى صوابه ، وكثير من المفكرين يرون أن إيمان الناس بالعقيدة الدينية ، واستمرار قيام هذا الإيمان في نفوسهم ، هو الدليل على صدق هذه العقيدة ولو لم يجد العقل النظري دليلاً منطقياً مساعداً على صوابها ، أما العمليون — من أهل البرجماتزم — فإنهم يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما ، يقوم في وجوه النفع الذي يترتب على الإيمان

بها ، إن التجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها ، هي محك الصدق والزيغ ، ومقياس الحق والباطل ، ومعيار الخير والشر .

موقف ولیم جیمس من الدين والأخلاق :

وقد نشر ولیم جیمس كتابه « إرادة الاعتقاد » عام ١٨٨٦ ثم نشر كتابه عن « مذهب البرجانتزم » عام ١٩٠٧ وفيه فصل ما أجمله في كتابه الأول ؛ صرح في « إرادة الاعتقاد » بأن ماهية الخير تقوم في مجرد إشباع المطالب الإنسانية ، وتحقيق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجارب بنا في الحياة ، ويرى جيمس أننا كثيراً ما نضطر في حياتنا إلى إتيان أعمال لا يكون لدينا أساس نظري يبررها ، بل إننا حين لا نأتي عملاً يبيح توقنا عن العمل نتيجةً لحكم نصدره — وقد لا يجد له العقل النظري مبرراً — وفي هذا الباب تدخل المسائل الدينية فيما يقول جيمس ، فإن من حقنا أن نعتقد عقيدة لا يحملنا على اعتناقها تفكيرنا النظري الجرد ، وقد سبق إلى هذا الرأي جان چاك روسو^(١) وإن كان في تفسيره عند جيمس طرافة .

وواجبنا الخلق الذي يقضى بأن نتمسك بالحق يتألف من

(١) هاجم روسو العقل وكل ثمراته من علم وفلسفة وفن ، فكان

طبيعياً أن يقيم الدين على غير العقل .

قاعدتين متعادلتين هما : « اتبع الحق » و « تجنب الباطل »
ولكن الفيلسوف الشاك يكفي بتجنب الباطل فيفوته الاعتماد
بمخائق هامة يعتمد في صحتها الرجل الأقل حذرا ، هب أنى لقيت
رجلا غربياً في قطار قلت لنفسى : أنرى أن هذا الرجل هو
على ما هو ؟ فإذا قلت ما يقوله الشاك في هذا الصدد ، وهو أنى
لا أدرى إن كان تكهنى صحيحاً أو غير صحيح ، كنت على التحقيق
قد منعت نفسى من أن أعرف أى معلومات صحيحة عن اسم هذا
الرجل ، أما إذا رأيت أن أعتقد بأن هذا هو اسمه ، لكنت
أمامى فرصة يجتمل أن يتحقق فيها أنى كنت على صواب فيما
اعتقدت ، فالشاك - فيما يقول جيمس - يخاف أن يُخدع
أو يُضلل أو يغرر به ، وعن طريق هذا الخوف يفقد العلم بمخائق
هامة ، ويضيف جيمس مستفسراً : أى دليل يمكن تقديمه على
أن الخداع الإنسان « بالأمل » فى أن يعرف حقاً ، أسوأ بكثير
من الخداعه عن طريق « الخوف » ؟ .

من هنا كان اعتناق الإنسان لدين على أمل أن يكون حقاً
(أى مفيداً نافعاً) أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون
زائفاً باطلاً .

كان جيمس يهتم بالعقيدة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية ،

وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فإذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلا بتحقيق سعادتهم ، وجب أن يعتقدوا في وجوده ، وإذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقاً ، حتى ولو عجز العقل النظري عن أن يقيم الدليل المنطقي على أن هذا الاعتقاد حق^(١) .

حسبنا هذا عن موقف جيمس ، فإنه لم يهتم كثيراً بالمشكلة الأخلاقية ، وإنما احتلت هذه المشكلة مكان الصدارة في فلسفة جون ديوى^(٢) ومن ذهب مذهبه من أمثال جيمس تفتس^(٣) ، J. J. Tufts و J. H. Mead وغيرها من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلا :

موقف جون ديوى من الأخلاق :

أبان « ديوى » عن مذهبه الأخلاقي البرجاني في سلسلة من الكتب وضع بعضها في صدر حياته الفلسفية ، أظهرها

(١) فارتن Bertrand Russell, op. cit., p. 842-3 & 852 .

(٢) ولد عام ١٨٥٩ ومات في يونيو من عام ١٩٥٢ وكان أستاذاً

الفلسفة بجامعة كاليفورنيا .

(٣) ولد عام ١٨٨٢ ولا يزال — فيما نعلم — أستاذاً للفلسفة

بجامعة شيكاغو .

« خلاصة نظرية نقدية في الأخلاق » ١٨٩١ وفيه أبان عن اعتماده — الذى ينحدر إلى هييجل — فى اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ، وكتابه « دراسة علم الأخلاق » ١٨٩٧ وكتاب « الشروط المنطقية لدراسة الأخلاقية دراسة علمية » (١٩٠٣) وفيه أنكر المحاولة التى قام بها الأخلاقيون منذ أيام الإغريق لاكتشاف غايات خلقية عامة ثابتة لا يحددها زمان ولا مكان وفى كتاب « علم الأخلاق » الذى اشترك فى وضعه مع « جيمس نفيس » وكتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » ١٩٢٢ ثم فى « نظرية التقويم » ١٩٣٩^(١) وغير هذا من أبحاث ومقالات .

صرح « ديوى » بأن مهمة العقل ليست التوصل إلى المعارف أو كشف الحقائق ، إنه أداة لترقية الحياة ، والتفكير وظيفته خدمة الإنسان ، إنه خطة لمواجهة إشكال ؛ وفى فلسفته خاصة تأكدت قيمة النتائج الاجتماعية والفردية للأفعال الإنسانية باعتبارها مقياس الخير والشر ، ومعيار الصواب والخطأ ؛ إن الخير هو الذى يخدم

(١) كتبه بالترتيب : Outline of a Critical Theory of Ethich

ثم The Study of Ethics و Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality وكذلك Ethics (الشطر الثانى والأجزاء الأولى من الثالث من وضع ديوى) و Human Nature and Conduct و Theory of Valuation .

غايات الجماعة ومطالب الفرد في الجماعة ، والأخلاق عنده تعتبر الفرد غايةً في ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق غاية ، وباهتمامنا بكل فردٍ نهتم برهاية الجماعة التي يعيش في ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر ، لأن ما يُغنى حياة الفرد ويخصبها لا بد أن يساهم في إزراء حياة الجماعة وإخصابها ، إن الفردية — فيما يقول ديوي — نتاج اجتماعي ، ولا أحد يتميز بالفردية الصادقة ما لم يكن عضواً في جماعة .

وعلم الأخلاق في رأيه ليس علماً نظرياً مجرداً ، وإنما هو جزء من الحياة متممٌ لها ، إن ديوي لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجاً عاطلاً وظيفته مجرد التأمل في الحياة ، ويضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلاً صورياً بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده في آخر أمره إلى مجموعة من نتائج يُعدها علماءه للناس وهي أبعد ما تكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير في غايات إنسانية تغرى بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها في مثل أعلى واحد أو في مجموعة من

المفاهيم الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية بل إن ديوى يرفض - مع جيمس - التسليم بموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، إذ كان كارناب^(١) R. Carnap وأير^(٢) A. J. Ayer ومن ذهب مذهبهما من أعلام الوضعية المنطقية يستبعدون الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، لأن قواعد الأخلاق ومبادئها ليست قضايا علمية يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، إنها لا تشير إلى شيء موجود بالفعل في عالم الواقع حتى يتيسر التثبت من صحتها بالاتجاه إلى التجربة ، وإنما هي عبارات لا تتحمل صدقا ولا كذبا ، لأنها مجرد أوامر في صيغ لغوية مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق أو بالكذب ، فهي كلام فارغ أشبه ما يكون بثرثرة الطفل يعبر بها عن دوافعه دون التعبير بها عن معان معقولة ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهي أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه^(٣) ١٩

-
- (١) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرسا في جامعة فينات ثم أستاذا في جامعة براغ ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذا للفلسفة في جامعة شيكاغو منذ عام ١٩٣٦ ولما بزل بعد .
- (٢) أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن (University College) وهو الذى يترجم الآن التبشير بالوضعية المنطقية في إنجلترا .
- (٣) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, ch. VI.

وكان الأستاذ « دنجبل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطاني لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر في ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً الوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمى ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً منيعاً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، وينتهى بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويقول الأستاذ دنجبل فى إجابته على هذا السؤال : ليس لدى حلّ أقدمه ! بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرهانزم كما صورها « جيمس » و « ديوى » فقد رفضت هذا الرأى اليأس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس فى كتابه الذى يوحى عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمنزاه فى هذا الصدد . يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية موضوعية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه !

وترفض البرهاتزم التسليم برأى التجريبية المنطقية الذى قررت فيه أن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى ، لأن جميع الأفكار فى نظر العمليين أساسٌ للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع ، واثن كانت البرهاتزم — كغيرها من صور المذاهب الوضعية — تنكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن مبادئ عامة مطلقاً تصدق فى كل زمان ومكان ، ويستند إلى أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصى بإرادة الاعتقاد فتنتهى بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه يعين على أداء ما يسميه « جيمس » . واجبنا العام نحو كل ما يفيد^(١) .

ويسير « دىوى » فى هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد أو شريكه إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف خيرية المعتقدات على ما يترتب على التمسك بها من نتائج ، إنها أحداث فى الماضى ، لا تكون خيراً ولا شراً بالقياس إلى وجود هذه الأحداث أو عدم وجودها ، وإنما تحدّد خيريتها أو شربيتها آثار الإيمان بها فى حياة الإنسان .

M. Cornfortk, In Defence of Philos., Against Post- (١)
тивизм and Pragmatism, (1950), p. 251-53
« العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٥٩ وما بعدها .

ورأى « ديوى » في معرض رفضه لموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، أننا إذا سلمنا جدلاً بأن التعبير عن القيم مجردُ انفعالٍ أو تعبيرٍ عن أمر ، ما حالَ هذا التسليم دون النظر في هذه القيم (الخيرات) لمعرفة ظروفها ، وللإلمام بنتائجها وآثارها في الحياة الإنسانية ، إن هذا وحده هو المهم !

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصوصها من الحدسيين والعقليين ممن اعتبروا القيم ماهياتٍ تدرُك أولياً بالحدس ولا تحتل التعريف ، فإن الذى يمتينا في نظر ديوى هو التتويم الذى يتصل بقهر بتنا في الحياة .

ولا تروق ديوى مذاهب الأخلاقيين الذين يردون الأخلاقية إلى إشباع رغبة شخصية أو تحقيق مصلحة فردية ، وإن كان يرى أن القيم تظهر على الدوام متصلةً برغبة أو مصلحة ، إلا أن الخير عنده لا يقوم في إشباع رغبة مباشرة ، بل يقوم في حل للموقف كله ، ولا يكفي أن يشبع الدافع الحاضر وحده ، بل لا بد فيه من أن يشبع الحافز على رغباتنا التى ننتهى إليها آخر اللطاف ، ومن هنا استوعب الخيرُ الحاضرَ والمستقبلَ معاً ، وهذا التتويم بأحكامه التى تعبر « عما ينبغى أن يكون » يتصل بالواقع اتصالاً وثيقاً ، وينصبّ على الغايات عن طريق الوسائل المؤدية إليها ، ابتغاء منفعة الإنسان ، ومن الضلال أن تعدد الأخلاق إلى وضع

غايات بعيدة عامة ، بل إن التقويم يدور حول معرفة الوسائل التي لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتصل القيمة (أى الخير) بكل ما يُرتقى أساليب العمل ويهذب أسباب النشاط ، وبهذا يصبح الخير خُطّة يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مقلق ، وترتبط قواعد الأخلاق على الدوام بالموانئ التي نعالجها ، ومن ثم لا توضع مقدما وتكون عامة مطلقة— كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق— بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون المثل العليا أوامر قصوى ، بل تصبح أداة لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزودنا بأسباب الخلاص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير في حياة الإنسان^(١).

تَمْجِيب :

ذهب العمليون إلى أن المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية متى ثبتت منفعتها في دنيا الواقع ، فسيتان بعد هذا أن تصمد لتقد العقل الحض أو تنهار أمامه ، إن قيمتها مصنونة طالما أثبتت التجربة منفعتها في حياتنا الدنيا ، هذا الاهتمام بدنيا الواقع لفتة

(١) T. E. Hill, *Contemporary Ethical Theories*, تارن
S. E. Frost, *The Basic Teaching of the* وكذلك Ch. X.
, *Great Philosophers*, (1942), p. 107 ff.

طيبة نحمدها لمذهب العمليين ، ولا سيما وأن مذاهب المحدثين من الفلاسفة منذ مطلع العصر الحديث تربط بين الفيلسوف والحياة العملية برباط وثيق ، وقد سائر المذهب العملي هذا الاتجاه بل آمن فيه حتى توجّه بطابعه الغلاب .

ولكن بعض النقاد يرون أن هذا المذهب ينتهي بمجمل للبادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل ، فإن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في دنيا الواقع ، دون أكثرات بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ، كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا ، وقد عرض برترند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين في إنجلترا — لنقد هذا الموقف فرأى أن قول العمليين إن « الاعتقاد بالله حق متى حقق للناس السعادة » قول أقرب إلى الإحسان والأريحية منه إلى التفلسف الصحيح ، إن هذا الرأي لا يقنع مؤمنا مخلصا في إيمانه ، لأن هذا المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى وجود موضوع لعبادته وإيمانه ، إنه لا يقول : إني إذا آمنت بالله سعدت ؛ ولكنه يقول : إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة في نظره ليست علة إيمانه — ولو لم يكن لموضوع

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٦٧ — ١٨ وكذلك

إيمانه وجود — وإنما هي ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن في وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن مستعمل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج ، وحين أعتقد أن طه حسين موجود ، لا يكون معنى هذا أن اعتقادي قائم على أساس أن لوجوده نتائج طيبة^(١) .

ويعود « رسل » إلى مناقشة ديوى في موقفه الذي أسلفنا بيانه فيقول : هب أن إنسانا قال لى : هل شربت قهوة في فطورك هذا الصباح ؟ يستعين الرجل العادى على الإجابة على هذا السؤال بمحاولة أن يتذكر ما حدث ، أما إذا كان من أتباع « ديوى » فإنه يترث حتى يتصور أولا أنه يعتقد أنه شرب القهوة في فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يعود فيتصور أنه يعتقد أنه لم يتناول قهوة في فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد الجديد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يأخذ بعد هذا في الموازنة بين هاتين المجموعتين من النتائج ليرى أى الاعتقاد أدعى إلى الرضا وأجلب للاطمئنان ! وإلا اعترف بأنه لا يستطيع أن يجيب على هذا السؤال !

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 846 (في الفصل الذى

عده على « وليم جيس » .

بل كيف له أن يعرف نتائج اعتقاده بأنه شرب القهوة في
فطوره؟ إذا قال إن النتائج هي كذا وكذا .. وجب أن يعرف
مدى خيريتها أو شريرتها أن يختبرها بدورها عن طريق ما يحتمل
أن يترتب عليها من نتائج، وإذا تيسر ذلك، كيف يحكم بأن
نتائج اعتقادٍ منهما أدعى من نتائج الاعتقاد الآخر إلى الرضا
والاطمئنان؟

و ينتهي رسل الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى في أن
الأخير يطلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره، أما «رسل»
فيعلق قيمة الاعتقاد على علله وأسبابه، إن ديوى يهتم بالمستقبل
الذي يتثبت فيه من قيمة النتائج، أما رسل فيعنيه الماضي الذي
تثوى فيه العلة، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقا أو يشبهه أن
يكون حقا إذا كان على اتصال — معقداً أحياناً — بعلله وأسبابه،
إن الماضي لا يمكن أن يتأثر بما تفعل، ولهذا فإن الحق إذا تحدد
بما حدث في الماضي، كان مستقلاً عن إرادتنا في الحاضر أو في
المستقبل، أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه
بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل يتغير الحق وفقاً لذلك^(١).

الرأى عندنا أن الخير — كالحق — مستقل عن الإنسان،
ومن ثم لا يختلف باختلاف العواطف والميول وسائر ما يصدر

(١) *ibid.*, p. 858 في الفصل الذي عقده على «جون ديوى» .

عن الذات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أسطحة
هى أم كروية — لا ينهض دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل ا
ولبادئ الأخلاق قد استهبا بصرف النظر عما يحتمل أن يترتب عليها
من نفع أو ضرر ، إنها خطاب موجهٌ إلى البشرية كلها — كبدأ
الواجب فى فلسفة كانت Kant — إن أخلاقية الأفعال الإنسانية
تقوم على بواعثها ولا تتوقف على آثارها ونتائجها .

ولكن بعض المفكرين يرى أن فضل المذهب العملى على
الفلسفة يشهد به توكيده للعلاقة بين النظر والعمل ، ومساهمته
— مع غيره من مذاهب التجريبيين — فى المطالبة بوضوح
التفكير ، ودراسة المسائل دراسة علمية ، وذلك بإلحاح أصحاب
هذه للمذاهب فى ضرورة اختبار الأفكار بمحك التجربة والعمل ،
ولكن خصوم هذا للمذهب يقولون إنه لا يؤكد وحدة النظر
والعمل. إلا لى يدل على أن الأفكار ليست إلا مجرد وسائل
وأدوات ، وأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ،
وأن النظرية فى نظر العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، إلى
حد أن العلماء لا يجدون غضاضة فى أن يفسروا الظاهرة الواحدة
بعدة نظريات ، وإلحاح العمليين فى اختبار الأفكار بمحك
التجربة ، ينتهى بتحويل الأفكار إلى مجرد « قواعد للعمل » .

وقد أغفل الصليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولةً
لوصفٍ دقيقٍ للعالم المادى الموضوعى ، إنهم يُفعلون — بل
يفكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلةً
عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُخبر به ، ولا نستطيع
« البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً مقولاً ، إنها لا تستطيع
أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها
تفكر موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه
الفكرة^(١) ، وإذا انهار الأساس الإيستمولوجى للمذهب تداعى
معه الأساس الذى أقاموا عليه مذهبهم الأخلاقى .

ومع هذا فإننا نرى أننا إن تجاوزنا عن نقد المذهب فلسفياً
وجدنا أن الناس قلما يخلصون المبادئ التى تُسیر سلوكهم لحك
الفقد ومنطق العقل ، وأن من الممكن أن يستريحوا لأثر المعتد
الدينى أو المبدأ الخلقى فى حياتهم ، من غير حاجة إلى النظر العقلى
الحض ، وإذا تعذر عليهم أن يتمقلوا معتقداتهم الدينية أو أن
يعمنوا النظر فى مبادئهم الخلقية ، كان حسبهم أن يستقوها
محاكاةً وتقليداً ؛ وهذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من
الناس ، ولا ينسحب على الصفوة المتأزفة من المستنيرين — كما
قلنا فى كتابنا عن « أسس الفلسفة » .

(١) Cf. Cornforth, op. cit., p. 236-38

الفصل الخامس

النفعية في القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي —
اضمحلالها في القرن العشرين — أسباب اضمحلال
النفعية في القرن العشرين — أهم اتجاهات النفعيين
والذين وآثارهم في القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي :

عرفنا من فصولنا السالفة كيف نبتت النفعية في صورة لذة
فردية عند الأبيقورية قديماً وهوبز ومن ذهب مذهب في مطلع
العصر الحديث ، ورأينا كيف تحولت اللذة الفردية إلى منفعة
للمجموع عند بعض الفلاسفة إبان القرن الثامن عشر على وجه
التحقيق ، وكيف ازدهرت هذه النفعية وسيطرت على التفكير
— الإنجليزي خاصة — إبان القرن التاسع عشر ، وتبيننا السلطان
الذي تهيأ للنفعية التجريبية حتى مات مل عام ١٨٧٣ ، وإن
استمرت قائمة حتى مستهل القرن العشرين على يد تلامذته من
أمثال الكسندر بين الذي مات عام ١٩٠٣ ، وعرفنا كيف احتلت
النفعية التطورية مكان الصدارة في الفلسفة الإنجليزية حتى مات

سبنسر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بعام ، ورأينا كيف نهضت النفعية الحدسية واسترعت الأنظار بعد أن دعا إليها هنرى سدجويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه . وهكذا أقبل القرن العشرون وقد بلغت النفعية أوجها ، وتغلغلت فى شتى مجالات المعرفة البشرية وهيمنت على تفكير أهلها ، فماذا كان مصير هذا التراث النفعى فى الخمسين عاما التى انقضت من قرننا العشرين ؟

أغفلنا الإشارة إلى النفعية العملية البرجمانية التى نهض بالدعوة إليها فلاسفة أمريكا بوجه خاص ، لأن أكبر أعلامها « جون ديوى » قد مات فى صيف عام ١٩٥٢ ، ولما يزل كبار دعائها — من أمثال جيمس نفيس وجورج هربرت ميد — أحياء يرزقون — فيما نعلم —

اضممهولها فى القرد العشرين :

ولكن مأساة النفعية فى القرن العشرين أنها افتقدت النفوذ الذى كان قد تهبأ لها فى القرن الماضى ، وانحسر سلطانها عن أكثر مجالات المعرفة التى كانت قد غزتها من قبل ، ولم نجد بين الفلاسفة المعاصرين — مع استثناء دعاة البرجائزم فى أمريكا — نصيراً من طراز بنجام ومل وسبنسر وسدجويك .

كانت إنجلترا — فيما عرفنا — مهد النفعية ومثوى دعايتها ،
فلنستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها في القرن العشرين .

يقول مكينزى + J. S. Mackenzie ١٩٣٥ في كتابه :
« المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »^(١) أن ليس ثمة ما يمكن أن
يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد مئات سدجويك عام ١٩٠٠ ،
إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً ، فقد توقف نفوذها في التفكير
الأخلاقي ، وإن كانت لاتزال الاتجاه السائد بين مفكرى
الاقتصاد .

وتحدث « ألبى » E. Albee في كتابه « تاريخ النفعية
الإنجليزية »^(٢) عن كتاب سدجويك « مفاهيم علم الأخلاق »
فصرح بأنه آخر تعبير عن النفعية التقليدية ، وإن كانت نفعيةً
تختلف عن كل ما سبقها — وما عاصرها — من صور النفعية
المعروفة .

بل صور الموقف السالف الذكر أحسن تصوير « جون
بلاماتز » في كتابه السالف الذى نشره لأول مرة عام ١٩٤٩
عن النفعيين من الإنجليز فقال : إن النفعية التى كانت إلى القرن

(١) أعيد لفره عام ١٩١٧ تحت عنوان الجبل فى الفلسفة الاجتماعية
. Outline of Social Philosophy

(٢) Hist. of English Utilitarianism طبعة عام ١٩٠٢ .

الماضى أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة ، قد تحطمت حتى لم يعد جزءا منها سليما ، ويزيد الموقف أسى أنها لم تجد وارثا يتلقى تراثها ويخلفها فى سيادتها على التفكير الأخلاقى والسياسى ، ليس فى إنجلترا اليوم مذهب يمتنع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة فى الدوائر العقلية ، إن إنجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة يتشيع كل منها النظرية ما - انحدرت إليها فى الأغلب والأعم عن فلاسفة أوربيين وليسوا من الإنجليز - وليس من بين هذه النظريات نظرية واحدة تهيأ لها ما تهيأ للنفعية من رواج وانتشار ، إن الإنجليز اليوم يعتقدون الديمقراطية ويتمسكون بالاشتراكية^(١) ، ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما إنجلترا فى عصرنا هذا ، ليستا مذهبتين من مذاهب الفلسفة الخلقية والسياسية ، إن المبادئ التى استُمدتَا منها يختلف بعضها عن البعض اختلافا يبيّن ملحوظا ، وليس فى إنجلترا كلها مدرسة من فلاسفة الإنجليز الممتازين يعتقدون مذهباً واحداً ويزودون المستعيرين بأكثر الملاحظات التى تدور على ألسنتهم عند ما يدور

(١) فى الوقت الذى صدر فيه ذلك الكتاب (عام ١٩٤٩) كان الحال جوارى حكم إنجلترا ، ولكن الواقع أن حزب المحافظين كان قويا ، حتى أنه عاد إلى الحكم بعد ذلك ، وهو خصم الاشتراكية المالية كما نعرف .

بينهم حديث عن الأخلاق والسياسة ، أما النفعيون فقد كانوا في إنجلترا كما كان الماركسيون في ألمانيا منذ بضع عشرات من السنين ، كانوا أرباب التفكير في السياسة والاجتماع ، وقد شاعت أفكارهم وانتشرت على أوسع نطاق ، وإن لقيت من خصومها أفسى حملات ، لقد كان النفعيون في إنجلترا أهل السياسة النظرية ، ولم يكونوا أقل وطنية وحبا لبلادهم من الماركسيين من الألمان (١)

هذا هو المصير الذي لقيته النفعية في وقتنا الحاضر في إنجلترا التي اتفق المؤرخون على أنها كانت أخصب تربة في الأرض لإنبات النفعية ، وأصلح أجواء الدنيا لنموها ، وهذه هي شهادة شهود ثلاثة من أهلها .

وليس هذا هو حال الفلسفة الخلقية عامة إبان القرن العشرين ، فإن بعض مذاهب المعاصرين يقف مع أحسن المذاهب التي سبقته في صف واحد — فيما يقول « هل » في مطلع كتابه الذي أصدره عام ١٩٥٠ عن الفلسفة الخلقية المعاصرة (٢) .

(١) Plamenatz, *The English Utilitarians*, (1949), p. 145

(٢) T.E. Hill, *Contemporary Ethical Theories*, (1950), p. I

أسباب اضمحلال النفعية في القرون العشرين :

أما لماذا اضمحلت الفلسفة النفعية في القرن العشرين وافترقت نفوذها وأمحس سلطانها ؟ فرد ذلك — فيما يلوح لنا — إلى ظهور مثالية جديدة في جامعة أكسفورد ، اجتذبت إليها أنصاراً من الطبقة الأولى بين فلاسفة الإنجليز ، نجحوا في التبشير بها والتمسكين لسلطانها في بلادهم ؛ تزعم هذه الحركة توماس هل جرين ، أستاذ الفلسفة الخلقية في جامعة أكسفورد ، وقد مات عام ١٨٨٢ ، ونشر برادلي في العام التالي لوفاته كتابه القيم « المدخل إلى علم الأخلاق » Prolegomena to Ethics ؛ تأثر جرين بالمثالية التي أنشأها « كانت » وهذبها « هيغل » ، وسرعان ما تحول بعده تيار الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإنجليز ، انصرف عن اتجاه الحسين والتجريبيين — الذين صدرت مذاهب النفعية عن فلسفتهم الحسية — إلى هذا الاتجاه المثالي الجديد الذي ناهض النفعية والوضعية واللاأدرية التي عرفت في إنجلترا إبان ذلك الوقت ، وصدرت بمد مقدمة « جرين » مجموعة من كتب في الفلسفة الخلقية وضعها أساتذة فلسفة في مختلف جامعات الجزيرة البريطانية ، وكلها تهاجم النفعية التجريبية في كل صورها ، وتعترف بدينها لفلسفة « كانت » و « هيغل » في ألمانيا ،

وكبار دعائها في إنجلترا وفي طبيعتهم توماس هل جرين وإدوارد كيرد + E. Caird ١٩٠٨ وفرنسيس هوبرت برادلي^(١) + ١٩٢٤ من كانوا يقومون بالتدريس في جامعة أكسفورد ، وإن كانت المثالية قد اتخذت عند الأخير طابعا مستقلا عن طابعها عند هيجل .

ومن أظهر هذه الكتب التي قاومت الاتجاه النفى القديم ومثلت الاتجاه المثالى الجديد فى الفلسفة الخلقية : كتاب أصدره عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة « برمنجهام » جون هنرى مويرهيد J. H. Muirhead تحت عنوان « أصول علم الأخلاق »^(٢) وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة إدنبره جيمس سث J. Seth تحت عنوان « دراسة فى مبادئ الأخلاق »^(٣) . وثالث أصدره — على نمط الكتاب السالف — سين M. C. Sen أستاذ الفلسفة بكلية ريبون Ripon

(١) لفر كتابه « دراسات أخلاقية » عام ١٨٧٧ وهاجم فيه النفية ، وعبر فيه عن مثاليته مبكرا ، لفره بعد مقدمة جرين لفلسفة هيوم وترجمه والاس لمنطق هيجل ، وقبيل أول كتاب لفره Caird عن « كانت » وكل هذه الكتب تعبر عن النزعة المثالية الجديدة فى إنجلترا .

(٢) Elements of Ethics الطبعة الرابعة كانت عام ١٩٣٤ .

(٣) Study of Ethical Principles (الطبعة السابعة عام ١٩٢٦) .

تحت عنوان «أصول الفلسفة الخلقية»^(١) ورابع أصدره عام ١٨٩٥
عميد جامعة بلفاست داركي C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة
لعلم الأخلاقي»^(٢) وخامس أصدره عام ١٨٩٧ أستاذ الفلسفة
بجامعة كارديف جون ستورت مكنزي J. S. Mackenzie
تحت عنوان «المجمل في علم الأخلاقي»^(٣) بل انتشر الاتجاه
الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدا عند جون ديوي^(٤) ؛ ومن
تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تنحدر إلى أواخر
القرن الماضي ، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه النفعي في غير
رفق ولا رحمة .

كان طبيعياً بعد ظهور هذا الاتجاه الجديد وانتشاره بين
المشغولين بالفلسفة في إنجلترا أساتذة وطلابا ، أن يضعف نفوذ
النقمية الحسية ، ويخفت صوتها في القرن العشرين ، ولا سيما وأن
الاتجاه الجديد المطعم بفلسفة الألمان كان أغنى وأخصب من .

(١) Elements of Moral Philosophy طبعته الثانية عام ١٩٠٤ .

(٢) Short Study of Ethics (الطبعة الثانية كانت عام ١٩٠١) .

(٣) Manual of Ethics (الطبعة السادسة عام ١٩٢٩ وأعيدت

عام ١٩٤٨) .

(٤) في كتابه *Outlines of a Critical Theory of Ethics*

طبعته الأولى كانت عام ١٨٩٦ .

الاتجاه التجريبي القديم الذي كان يجهل الفلسفة الألمانية كما أشرنا من قبل^(١) .

شاخت النفعية ولكنها لبثت قائمة هزيلة ضعيفة حتى أيامنا الحاضرة ، واستيفاء للحديث عنها نشير إلى أظهر الفلاسفة المعاصرين الذين مازالوا ينتصرون لصور هذه النفعية في إنجلترا خاصة وفي غيرها بوجه عام ، وإن كنا لانجد في تراهم النفعي من الأصالة والإبداع ما يبرر الوقوف عنده للإسهاب في شرحه أو تفصيل الحديث عن عناصره .

أهم اتجاهات النفعيين واللذبيين وآثارهم في القرن العشرين :
أما عن نفعية الحدسيين في القرن العشرين فقد بقيت بين تلامذة سدجويك قائمة في مدرستين — ضعيفتين — تمثل أولاهما « رامبلي اليزابيث كونستانس جونس E. E. Constance Jones التي كانت معلمة في كامبردج وعضواً في مجلس جامعة برستول^(٢) وقد جددت النظرية تحت عنوان : مذهب اللذة

(١) انظر ص ١٣٥ من هذا الكتاب .

(٢) من مؤلفاتها : Primer of Logic ، و New Law of Thought

وغير ذلك ، وهي التي كتبت مقال H. Sidgwick في المجلد ١١ من Encyc. of Religion & Ethics (صدر عام ١٩٢٠) .

العقل Rational Hedonism وفندت ما وُجّه إلى المذهب من ملاحظات واعتراضات .

والمدرسة الثانية التي دعت للنفعية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذي أبان عن مذهبه في كتابه « تاريخ مجمل للأخلاق »^(١) ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفي ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندهما طويلاً ، فحسبنا أن نقول إن أحص ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المتطرفة ، ورأيه في الإجرام ، فهو لا يلوم الأناي الشاذ في أنانيته إذ لا يده في ذلك إله يتصرف في ضوء ما يبدو متمشياً في نظره مع مصلحته ، ولا يكثر إن بدا تصرفه متناقضاً مع العمل لصالح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن أستاذه كان حريصاً على أن يُخضع الأنانية لمطلق العقل .

أما الإجرام عنده فوليد ظروف باثولوجية أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضعف الأحوال التي تكثف الجرم ، ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة ، وانهدمت المسئولية في مذهبه ، بل رأى أن مهمة النفعي أن يحمي نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملتصقاً أحسن السبل لتحقيق ذلك ، أما فيما عدا هذا فقد ساير

(١) Short Hist. of Morals وقد لمر عام ١٩٢٠ .

روبرتسن أستاذه سدجويك في نفعيته .

أما عن النفعية التطورية عند سبنسر وستيفن وتوماس .
هكسلي + ١٨٩٥ T. Huxley ومن إليهم في أواخر القرن
الماضي فقد وجدت في القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عديدهم
عما يتوقع القارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى
التطور الكوني واهتم غيرهم بالتطور المصنوع ، من أظهر ممثلي
الفرق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon في كتابه
« نظرية حديثة في الأخلاق »^(١) وتابع هذا الاتجاه في أمريكا
وودبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلي الاتجاه الثاني : بطرس كروبتكين P. Kropotkin
في كتابه « المعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق :
نشأته وتطوره »^(٢) و « وادنجتون » C. H. Waddington
في كتابه « العلم والأخلاق »^(٣) و « جوليان هكسلي » حفيد
توماس السانف الذكر في محاضراته (يونيه ١٩٤٣) المنشورة في

(١) A Modern Theory of Ethics (1929)

(٢) Ethics, Origin & Development Trans. 19٠6، وكذلك

Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

(٣) Science & Ethics (1942) فيه مقال كتبه وادنجتون ومناقشة

بين المؤلف وغيره .

ككتاب : توماس وجولييان هكسلي « التطور والأخلاق »^(١) وغيرهم من دعاة التطور .

أما عن المذاهب اللذبية السيكولوجية بوجه عام فقد تمثلت في مذاهب صدرت في القرن العشرين عن فكرة اللذة حيناً وفكرة المحبة حيناً ثانياً وفكرة الرغبة أو المصلحة حيناً ثالثاً ، ودافع عن اللذة « ديورانث دريك » D. Drake في كتابه « مشاكل السلوك »^(٢) وجيمس ماكاي J. Mackaye في كتابه « منطق السلوك »^(٣) وموريس شليك Moritz Schlick (منشى^٤ ندوة فينا التي ابتدعت الوضعية المنطقية المعاصرة) في كتابه « مشاكل الأخلاق »^(٤) وستيس W. T. Stace في كتابه « معنى الأخلاق »^(٥) وغير هؤلاء كثيرون .

ومن أظهر القائلين بنظريات المحبة جورج سنتايانا G. Santayana في كتابه « حياة العقل »^(٦) — ه أجزاء ، و « جون ريد » J. R. Reid في كتابه « نظرية في القيمة »^(٧) وغيرها .

. Evolution & Ethics, (1947) (١)

. The Problems of Conduct (٢)

. The Logic of Conduct (٣)

. Concept of Morals (٥) . Problems of Ethics (٤)

. A Theory of Value (٧) . Life of Reason (٦)

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : پيرى R. B. Perry
في كتابه « نظرية عامة في القيمة ^(١) » وباركر D. H. Parker
في كتابه عن « القيم الإنسانية » ^(٢) وغيرها .

ومع أننا نكتفي بذكر أمثلة من دعاة هذه المذاهب ، دون
أن نعدد لإحصاء أسمائهم ، فقد حرصنا على أن نسجل أهم الكتب
التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم
بتفاصيل مذاهب اللذين والنفعيين في الخمسين عاما الأخيرة ،
وقد نلخصها « توماس إنجلش هيل » أستاذ الفلسفة في كلية
ماكلالستر بأسويكا في كتاب قيم نشره لأول مرة عام ١٩٥٠
عن « الفلسفة الخلقية المعاصرة ^(٣) » وقد آثرنا أن نمر بهذه
المذاهب مسرعين لأنها تكاد تكون مجرد تكرار لمذاهب
النفعيين المشروحة في هذا الكتاب ، وسرد هذا قريبا بدأ لنا إلى
أن الثالفة الألمانية — كما أشرنا من قبل — قد زحفت في أواخر
القرن الماضي إلى إنجلترا ^(٤) واجتذبت إليها الطبقة الأولى من

(١) General Theory of Value

(٢) Human Values (1931).

(٣) T. E. Hill, op. cit. (1950) وخاصة في الفصل الثامن من
القسم الثالث ، والفصول ١٢ و ١٣ و ١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .

(٤) الواضح أن أبحاث « كانت » الأخلاقية التي لعرت بالألمانية =

فلاسفتها الممتازين ، حتى إذا أخذت إنجلترا تسترد نزعها التجريبية الأصيلة كان فلاسفتها قد أخذوا ينصرفون عن النفعية أو يثيرون الشك في فلسفة الأخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من قضايا الأخلاق (والجمال والمنطق) ومبادئها .

هذه إشارات مقتضية للاتجاهات النفعية وأسباب اضمحلال نفوذها في القرن العشرين ، ليس فيما ذكرناه عنها ما يبرر الوقوف لمناقشتها ، فحسبنا بعد هذا أن نقف قليلاً لنضع النفعية في الميزان ، عسى أن نتبين ما لها من محاسن وما عليها من مآخذ :

== أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٥ و ٨٧) قد ترجمها إلى الإنجليزية لأول مرة Abbott عام ١٨٣٣ تحت عنوان *Fundamental Principles of the* (و قد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخفية المال بجامعة أكسفورد مرة أخرى عام ١٩٤٧) ثم *Kant's critique of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics* وهو يتضمن البحث الأول أيضاً .

فصل ختامى

النفعية في الميزان

تمهيد — مناقشة للوقف النفسى : (ا) اللذة
كفأية للسلوك الإنسانى — (ب) اللذة كميأار
للأحكام الحلقية — (ج) الأخلاقية بين مذاهب
النفعية ومذاهب الحدسيين — (د) بين النفعية
وإمام العقليين « كانت » — (هـ) مناقشة النفعية
فى توحيدهم بين اللذة والسعادة — (و) مكان
السعادة فى مذاهب الأخلاقيين — (ز) رأينا فى
مكان السعادة من الأخلاقية .

تمهيد :

عرضنا النفعية فى أظهر صورها كما عُرُفت عند أشهر أتباعها ،
وعقبنا على كل داعية من أهلها بمناقشة الأفكار التى انفرد بها ،
ووزن الآراء التى أضافها إلى التراث الذى سبقه ، وبقى علينا
أن نناقش النفعية فى صورتها العامة المشتركة بين جمهرة النفعية ،
نحاول أن نضعها فى مكانها من سائر المذاهب الأخلاقية المعروفة ،
وأن نعيد النظر إلى مشأكلها العامة فى ضوء ما عرف عنها عند
مدارس الأخلاقيين .

ويقتضى وزن المذهب النفعي أن نعرض لمناقشة أهله في تصورهم للذة غرضاً لرغبات الإنسان وهدفاً لسلوكه ، ثم معياراً لتقويم أفعاله الإرادية ومقياساً لأحكامه الخلقية ، فإذا تداعت اللذة غايةً للسلوك ومعياراً للأحكام ، وضح تهاافت الموقف النفعي في قيامه على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي من ناحية ، وفي توحيد أهله بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع من ناحية أخرى ، كما يقتضى تقويم المذهب النفعي مناقشة أهله في توحيدهم بين اللذة والسعادة ، والتعقيب بالإشارة إلى الأخلاقية في تصور المذهب العقلي الذي رفض موقف هذين المذهبين معاً ، فإذا أبنا موجزين عن أظهر الخصائص التي تميز هذا المذهب ، وضحت قيمة المذهب النفعي ومكان السعادة في كبرى المذاهب في فلسفة الأخلاق .

صانعة الموقف النفعي :

يقوم مذهب المنفعة على أساس أن اللذة هي الغرض الوحيد الذي تهدف إليه رغبات الإنسان ، وأنها مستوى الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، وكلا الأمرين لا يصمد للنقد ، ومن هنا كان تداعي النفعية يتداعي الأسس التي قامت عليها :

(١) اللذة كغاية ومعبدة للسلوك الإنساني :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب في اللذة ، ويندفع إلى أفعال قد تجلب له الألم ؛ إن كل شيء - حتى الألم - يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشي masochist قد يرغب مخلصاً في إيلاء نفسه .. إنه من غير شك يستمد من ألمه الذي أراحه لنفسه لذة - فيما يلاحظ برترند رسل B. Russel من قبل^(١) .

بل تؤكد نظرية دارون + Darwin ١٨٨٢ أن الإنسان البدائي كثيراً ما كانت تسيطر عليه دوافع غريزية وميول فطرية تهدف لحفظ حياته وصيانته نوعه ، فتحمله على أن يأتي أفعالا لا يعرف أنها تثير لذته ، كالاتصال الجنسي حين يقع لأول مرة ، أو رضاعة الطفل لندى أمه في بداية الأمر ، لم تكن اللذة ولا توقعها هو الدافع إلى إتيان مثل هذه الأفعال ، وإنما دفع إلى إتيانها ميل فطري لم يحى اكتساباً ، بل إن بعض الميول النظرية قد تؤذى صاحبها وتسبب له الألم إما أخطراً جسيماً ، فغريزة الأمومة كثيراً ما تدفع أثنى الحيوان - عامةً - إلى احتمال

(١) B. Russell, *ibid*, p. 807 والماسوشية ضد السادية Sadism

والسادية يجذبة في إيلاء غيره وإتزال العذاب به .

المتعاقب الألفية في سبيل صغارها ، وقد يضحي الفرد بلذاته بل بحياته في سبيل المجموع ، أو من أجل مبدأ يعتقد أنه أو عقيدة يدين بها ، فإن زعم أصحاب مذهب اللذة السيكولوجي أن مرجع هذا إلى رغبة المضحي في اكتساب الشهرة بعد الموت — كما يبدو هذا في حال المؤلف الذي يوصى بنشر مؤلفاته بعد مماته — قلنا إن الكثيرين من أمثال هؤلاء الشهداء ملحدون لا يؤمنون باليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب — فيما لاحظ راشدال Rashdall من قبل ، واللذة التي يجدها الشهيد في تضحيته ليست الباعث على استشهاد ولا الغاية من تضحياته ، إنه يضحي من أجل مبدأ أو فكرة ، وتقترن اللذة بتضحيته ولا تكون قط باعثاً عليها ، ولا غاية تهدف التضحية إلى تحقيقها .

إن اللذة لا تُطلب إلا لتكون أداة لغايةٍ تسمو عليها ، ولا ينشدها الإنسان غايةً قصوى لكل فعل يأتيه ، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار — وإن لم تطمع في إلغاء الأنانية من حياة الإنسان .

وقد لاحظنا أن النعميين — من بنتام إلى مل — لم يميزوا في وضوح بين مذهب اللذة الفردية بأنانيته ، ومذهب اللذة

العامة بغيريته ، فربطوا بينهما — كل منهما بطريقته — ولكن الدراسات السيكولوجية قد أثبتت تهافت هذا الزعم ، وانتهت إلى التفرقة بين أفعال الإنسان التي تصدر عن دوافع فطرية خالصة ، وبين تصرفاته التي تجرى بمقتضى مبدأ أو قانون ، ورأى علماء النفس في مباحثهم في سيكولوجيا الشعوب أن أحكام الناس التي قوّم بها الأفعال الإنسانية قد ظهرت في أول أمرها في صورة أفكار دينية وتقاليد اجتماعية قديمة قدم الحياة الاجتماعية ، وخضع الفرد للدين والعرف منذ فجر التاريخ ، فسارت أفعاله بإملاء سلطة خارج ذاته ، ثم تطور الأمر حتى ضاق الإنسان بكل سلطة تملئ عليه قواعد سلوكه ، فلجأ إلى باطن نفسه وراح يستمد منها قواعد تصرفاته ، فكان الضمير أو العقل أو نحوه مدبر الحياة الإنسانية وواضع معايير الأحكام الخلقية ، وغايات الأفعال الإرادية ، وقد رأينا في مواضع متفرقة تهافت النفعيين في توحيدهم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع (مثلا ص ١٢٢ — ٢٦ و ١٨١ — ٢٩٠) .

ولو أن اللذة كانت الغاية القصوى من وجودنا لكان علينا أن نشدها في كل مظانها ، وأن نلتصم المزيد منها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، ولو فعلنا هذا لنجمت عنه آلام ، وكانت

عواقب الاندفاع شراً محتملاً ، وقد رأينا كيف انتهى الذين استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر ! مع أن من الواضح أن التخلص من الحياة هجراً وبأس لا يليق بإنسان سليم يحترم إنسانيته ، أو يجعل حياته مسيرةً لمنطق عقله ، فإن شرط الفضيلة أن يكون صاحبها حياً ، والمثالية الأخلاقية تستبعد التشاؤم وتقتضى الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة كما قلنا من قبل .

والواقع أن إباحة بعض اللذات لا يكون في عرف الأخلاق إلا وسيلةً لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأليق بإنسانيته ، أو لأنها لا تتعارض -- على الأقل -- مع مطالبه السامية ومثله العليا .

وإذا كنا نبحث بالفعل عن أعظم لذة لنا ، لما كان هناك معنى لقولنا : ينبغي أن نبحث عن أعظم لذة لنا — إلا إذا اتفقت هذه اللذة مع لذتنا الخاصة — فيما يقول سدجويك — إن من الخطأ السافر أن « نوحّد » بين الأخلاقية التي تصور ما ينبغي أن يكون ، وبين الواقع الذي يعبر عما هو كائن — وإن جاز أن يستند المثل الأعلى إلى الواقع — بل إن التجربة لتشهد بأن إشباع ميولنا ورغباتنا كثيراً ما يتنافى مع مبدأ الواجب ويضطدم مع أبسط قواعد الأخلاق التقليدية ، ومن هنا تعذر إقامة

مذهب اللذة الأخلاقي على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي .
وقد قيل بحق إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها
وليس تركيز الانتباه فيها ، فكما قل تفكيرنا في اللذة ازداد
شعورنا بها ، وقد كان « سدجويك » على حق حين صرح بأن
اللذة لا تتمحق — في أكل صورها على أقل تقدير — طالما
جعلها الإنسان هدف تفكيره وملتقى خواطره ، وبمثل هذا كان
من المستحيل أن يشعر بلذات التفكير والدراسة شعوراً كاملاً
أولئك الذين يمتازون بحب شديد للاستطلاع يؤدي إلى استبعاد
الفعل الذي يزاوونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق
بوجه عام ، وإن جاز أن يلتمس الإنسان في بعض الأوقات لذاته
لذاتها ، كحال من يقضى أجازته في مكان قصي لجرد الاستجمام ،
أو التماساً للقدرة على احتمال واجباته فيما بعد^(١) .

من هنا ضاق الكثيرون من الأخلاقيين بإقامة الأخلاقية
على وجدان اللذة ، وأخذوا على أصحاب هذا الاتجاه قصور
نظرتهم وغفلتهم عن أثر العوامل الطبيعية الأخرى في توجيه
السلوك الإنساني ، ومكنوا للغيرة والمشاركة الوجدانية والضمير
والعقل ونحو ذلك من عوامل احتلت على يدهم مكانها في الحياة

. D'Arcy, ibid, Part III, Ch. II. (١)

الخلقية ، وقد أشرنا عند مناقشة هوبز إلى المذاهب التي وضعها أهلها رداً عليه ودخضاً للأثرة التي مكن لها في مذهبه ، فاللذة لا تكفي لقيام مذهب أخلاقي يوجه السلوك الإنساني ويهدي صاحبه سواء السبيل ، بل قد تهدم الأخلاقية وتقضى عليها ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد تقوم في إعراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصالحته الفردية ، بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ عندما يعارض العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم الغيرية بالأثرة ، ويتمشى هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ، أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست اللذة هي التي تجعل الأفعال الإنسانية متمشية من الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هي التي تبيح بعض اللذات أحيانا .

إذن فموضوع الرغبة عند الإنسان المستدير هو في الأرجح ما يحقق أهدافه العليا وغاياته السامية ، وقد يحتمل الإنسان مباحج الحياة ومتمها ويعيش في كد وجهاد لسكى يقيت أسرته أو يشارك في تقدم العلم ، وقد لا تقترن هذه الأفعال بلذة ما ، بمعنى أن الإنسان قد ينهض بها اعتقاداً منه بأنه يقوم بواجب تفرضه عليه إنسانيته ، والقول بأننا نرعب في شيء مجرد ما يترتب عليه من

لذة ، يشبه قولنا — فيما يقول ولیم جیمس فی الجزء الثانی من كتابه « أصول علم النفس » ص ٥٥٨ — إن الباخرة لا تستطيع الإبحار بتبر أن تستهلك فلما — وهو مسألة عرضية — وإذن فليس فی وسع باخرة أن تبخر إلا بدافع واحد هو استهلاك الفحم !! ومن ثم لا يكون استهلاك الفحم عرضاً ملازماً للإبحار ، بل يصبح الغاية من إبحار السفينة . . . ومثل هذا يقال فی رأى الذین اعتبروا اللذة غاية السلوك الإنسانی^(١) .

وصفة القول أن النعمین قد أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع ، ولكن هذه السعادة تقوم على صراع بين أفراد قوامه طلب للنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ، واستخف هؤلاء النعميون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية التي لم تكن قد ظهرت إلى عهدهم من أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بتبر التضامن والتشارك الوجداني وغيره مما يقوم مع الأنانية وقد يسبقها ، حقيقة إنهم فطنوا إلى هذه العوامل وحاولوا تأويلها في ضوء مذهبهم ، ولسكنهم أحوالها إلى ظواهر مصطنعة متكلفة غريبة عن طبيعة الإنسان ، يقبلها الأفراد ابتغاء منافع شخصية أولئذ فردية ، فشوهوا بهذا جلالها وابتذلوا مفهومها ، وتجاوزوا بهذا التأويل حقيقتها فيما لاحظ « لوسين » Le Senne .

(١) Ch. Johnston, ibid, p. 171 — 77

(ب) اللذة كعيار الأهمّام الخلقية :

أما إن اللذة مقياس الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية فنثار للنقد ، لأن المفاضلة بين اللذات لا تكون إلا بمقتضى قاعدة عليا لا يمكن أن تكون هي اللذة ، وفي هذا ما يكفي لمدم الأساس الثاني للمذهب النفعي ، وقد أشرنا إلى إن تفرقة « مل » بين كيف اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ، مع أن مذهبه الذي يقرر اللذة معياراً وحيداً لخيرية الأفعال الإنسانية أو شريرتها ، ومن ثم لا تختلف اللذات إلا من ناحية الكم وحده ، وقلنا إن انتقاله إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ، إن للمذهب النفعي يقوم على مصادرة مفادها أن اللذة هي الخير الوحيد ، ومن البين أن اللذات بما هي لذات لا تسمح بالتفرقة الكيفية ، لأن هذه التفرقة تتنافى مع المصادرة السالفة ولا تتمشى على منطق المذهب الاستقرائي في الأخلاق (ص ١٧٥ — ١٧٦) .

والناس مختلفون في تقديرهم للذة ، لأن اللذة ثمرة تجربة فردية ، ومن هنا كان اختلافها باختلاف خبرات الأفراد ، حتى لقد ذهب بعض اللذيين إلى أن السعادة عسيرة المثال ، فتأدى بهم هذا إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر !! بل إن

ما سماه النفعيون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون مقياساً لتقدير الأفعال الإنسانية وتقويمها ، لأن هذا المقياس يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعتبر اللذة معياراً كلياً للسلوك الإنساني .

نتهى من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وحيدةً لسلوك الإنسان ، ومعياراً لتقويم أفعاله ، إنها تعبر عن الجانب المظلم الغامض من النفس البشرية ، فكيف تسمو بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاء السامى فى الطبيعة البشرية . . . ؟

ولكن هذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطور اللذة عنصراً ضرورياً فى حياتنا ، ومُقوماً رئيسياً من مقومات وجودنا ، وما من مذهب فى الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يُضمر القول بأن اعتناقه يحقق لصاحبه الألم ويحلب له التماسه ؛ ومن هنا ذهب أصحاب المذاهب التى تقوم على الإعراض عن اللذات ومحاربة مباحج الحياة ومتعتها ، إلى أن السلوك الذى تقتضيه مذاهبهم يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة ! هكذا زعم الكلبيّة والروافية ، والبوذية ومن ذهب مذهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية أو العقائد الدينية التى اصطلعت بطابع صوفى .

ويزداد تهافت النفعية وضوحاً ، عند ما نوازن بين موقف أتباعها وموقف العقليين من الأخلاقية بوجه عام :

(ح) الأزهري يبين مذاهب النفعية ومذاهب المدعي :

عرفنا كيف توقفت الأخلاقية في مذاهب التعمين على نتائج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ، فكانت اللذة بهذا هي الخير الأقصى الذي تنتهي عنده رغبات الإنسان ، وبقي علينا أن نزن هذا الموقف في ضوء الموقف المدعي من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب المدعي بمعناه الضيق على المدعي باعتباره نوعاً من الإدراك القطري الذي يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة العقل والتجريد الذي نلاحظه في التفكير النظري ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشريرتها تقوم في باطن هذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالتعاطف الوجداني خير لأن في طبيعته — التي لا تستقيم بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شر لأن في طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وهلم جرا ، ولا تتوقف خيرية الأفعال ولا شريرتها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل في

الأوامر والنواهي للتضمنة في الكتب المقدسة ، وتذكر هذه الخيرية والشريعة بمحس فطري مباشر ، يستوى فيه الناس في كل زمان ومكان .

أما العقليون^(١) — وهم حدسيون بالمعنى الواسع — فقد اتفقوا مع الحدسيين في التسليم بهذا الحدس المباشر ، ولكنهم لم يقنعوا به ، فأضافوا إليه العقل وما ينشأ عنه من استدلالات تقوم على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتأدى بهم هذا إلى رد الخيرية إلى العقل ، وتعليق الواجب على البواعث التي تؤدي إليه — وهي التقدير العقلي لمبدأ الواجب كما سنعرف بمد قليل — وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التي تقترن بإشباع الرغبات وإرضاء الميول ، فإن العقليين يرون في قهر النفس ووأد رغباتها وقع مطالبها المثل الأعلى للسلوك الإنساني ، إن الخير الأقصى يقوم في النشاط العقلي المحض الذي لا مجال فيه لميول أو رغبات ، ولا مكان فيه لمع أو لذات ، ومن هنا كان القانون الخلقى عند جميع أتباع هذه النزعة عقلياً صرفاً ، لا بمعنى أنه

(١) يوصف النفعيون أحياناً بأنهم عقليون — بالمعنى المادى وليس بالمعنى الفلسفى ، لأنهم يعلقون حيرة الأفعال على نتائجها اللاذعة ، ويدعون تقدير هذه النتائج للعقل ، وشتان بين هذا المعنى وبين معنى العقليين التقليدى في الفلسفة وفروعها — انظر المعنى التقليدى في كتابنا : « أسس الفلسفة » في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولا سيما ص ١٤٩ وما بعدها .

لا يُستمد من الحساسية لحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إدراكه
حديسياً ، ودون حاجة إلى تفسير عقلي ، إنه غاية في ذاته ، ومطابقة
الأفعال الإنسانية لهذا القانون هي الخير الأقصى ، إنه لا يتطلب
تفسيراً عقلياً لأن هذا التفسير لا يتيسر إلا بإخضاع القانون
لغاية ما ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يحرص العقليون
على إنكاره .

تقد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب
السعادة الذي ستهجدت عنه بعد قليل ، أنكروا أن تكون اللذة
أو المنفعة أو السعادة غايةً للأخلاقية ، ومعياراً لتقويم الخير
والشر ، ولتفسير هذا نقف عند « كانت » Kant قليلاً :

(٥) بين النفعيين وإمام العقليين « كانت » :

رفض « كانت » كل مذهب أخلاق يقوم على مبادئ
حسية أو عواطف أخلاقية ، فأنكر السعادة في كل صورها ،
أنكرها حين بدت في صورة لذة فردية عند أمثال الأبيقورية
قديمًا ومن ذهب مذهبهم حديثاً ، أو في صورة لذة عامة عند
أمثال بنتام ومل ، لأنهم جميعاً أقاموا الأخلاقية على الحساسية
الطبيعية ، بل أنكروا السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من
أمثال « شافيسبري » و « هاتشيسون » قائمةً على العواطف

الأخلاقية ، إن هذه المذاهب كلها عرجاء في نظر « كانت » لأنها تقوم على الحساسية الجزئية حيناً ، أو اللعاطف الأخلاقية حيناً آخر ، ففشل في إقامة قانونٍ « كُتلي ضروري » وهو ما تتطلبه فلسفة الأخلاق .

عارض « كانت » التجريبيين — من نفعيين ووضعيين — في إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية ، ورفض رأيهم في اعتبار الخبير مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد ، والنظر إلى الحكم الخلقى على أنه تقريرٌ عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باصطناع مناهج الاستقراء عند دراسة المشكلة الخلقية ... (١) رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبي ، ورأى مع جبهة العقليين أن الخبير « ضرورة عقلية » إنه بديهي أولى ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يُستمد من التجربة ولكنه يجيء بالاستدلال القياسى ولا يحتاج إلى برهان — شأنه شأن المسلمات الرياضية — إنه يقوم في الفعل الإنسانى ولا يكون قط مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية ، فهو مع سائر القيم موضوعى ثابت وليس مجرد وجدانٍ ذاتى متغير كما تصوره

(١) تارن في هذه الموازنة : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون

النفيعون وسائر التجريبيين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضى القدرة على رفض الأفعال التى تساير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابةً للعقل ومن غير دافع حسى ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التى يتعذر بدونها اختيار السلوك الأخلاقى ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خالصة يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... وبمثل هذا استخف العقليون بالأخلاقية التى تصورها النفيعون قائمةً على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وجلب المنافع فرديةً كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أمراً مطلقاً وليس مشروطاً ، إنه يصدر عن العقل العملى وحده غير متأثر بميل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خسيساً أو نبيلاً ... إن « كانت » يشك فى إمكان قيام فضيلة يكون الباعث عليها ميلاً أو هوى أو مصلحة ، إن خيرية الفعل تتوقف على البواعث التى تدفع إليه وليس على النتائج التى تنجم عنه ، ولا يكفى أن يطابق الفعل فى نتائجه وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغى لكى يكون أخلاقياً أن يصدر عن باعث من احترام عقلى لمبدأ الواجب^(١) ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتى فضلاً

Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, (١)

Eng. Trans. by H. J. Paton, 1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع إرادته أن يجعله قاعدة عامة للناس في كل زمان
ومكان^(١) ، وليس في قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء مهما
كانت الظروف... إلى آخر ما هو معروف .

من هنا نرى التباين الملحوظ بين النفعية في أدق صورها
الحسية ، والواجب في شكله الصوري المحض كما بدا في الأمر
المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت »
في التماسق الذاتي يقدم لنا صورة بغير مادة ، مجرد صورة للعقل
مع إغفال كل ما يتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفعية فإنها
— على عكس هذا — تقدم لنا مادة بغير صورة ، تتناول جميع
الرغبات كما هي موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها
جميعا بالتساوي ، طالما كان الوجدان اللاذ الذي يقترن بإشباعها
كلها يتساوى فيها جميعا من حيث الشدة والديمومة .

بهذا يمثل اللذيون والنفعيون عن حقيقة لها خطرها الأخلاقي ،
ذلك أن الإنسان لا يشد بالفعل إشباع رغباته ، بل يلتمس
تحقيق ذاته موحدة في كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع
الإنسان الذي يطلق هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء
لذذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقا لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

(١) ibid, p. 69-71 وقرن : توفيق الطويل : المثل الأعلى بين

وَأد الشهوة وإشباعها .

تهديس أو نحو ذلك ، والنظر إلى الإشباع على هذا النحو ، معناه الاهتمام برغباتنا من حيث اتصالها بصورتها لا مادتها ، أى من حيث اتصالها بالعالم — الإنسان — التى تحمل فيه ، ولكن اللذيين والنفعيين يتجاهلون هذه الصورة ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما يملأها ويسد حاجتها ، وترى أن لذات إشباع هذه الرغبات مجرد كميات من السكر تُقدّم إليها ، من هنا كانت النفعية مادة بتغير صورة^(١) .

وقد أكد المؤرخون قيام هذا التباين بين اللذة والواجب ، فرأى « برادلى » + ١٩٢٤ (فى كتابه دراسات أخلاقية ف ٤) أن مذهب « كانت » يتميز بأنه « أداء الواجب لذاته أى من أجل الواجب » أما المذهب النفى فإنه يتميز بأنه « طلبُ اللذة لذاتها أى من أجل اللذة » وذهب جون ديوى فى كتابه « خلاصة علم الأخلاق » إلى أن المذهب الكانتي لا يزودنا إلا بأخلاق صورية خالصة ، فهو نظرية تحاول أن تجد الخير لا فى الإرادة نفسها ، بل فى الإرادة بغض النظر عن أية غاية يمكن للإنسان تحقيقها بإرادته ، وقد وصف « مويرهيد » المذهب الكانتي بمثل هذه الأوصاف ، مشيراً إلى برادلى وديوى ، ولكنه مضى فيما أشار إليه برادلى من تباين بين المذهب الكانتي

. Mackenzie, ibid. p. 188 (١)

العقل والذنب النفى الحسى ، وسار فيه إلى أقصى أماده ، فيزرى « كانت » فى الخير الأقصى بأنه « الغاية باعتبارها تضحيةً للذات » .

هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل فى التضاد القائم بين اللذة عند النفعيين والواجب عند العقليين ، وهى تكفى لبيان الموقف الذى أحمدر إليه النفعيون ، بالقياس إلى السمو الذى بدأ فى مذاهب العقليين — مع ما فى هذا السمو الشامخ من نقص وقصور سنعود إليه فى تعقيبنا الأخير .

بقى أن نعرف تهاقت الموقف النفى فى توحيد أهله بين اللذة والسعادة :

مناقشة النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة :

قلنا إن جمهرة النفعيين قد وحدوا بين اللذة والمنفعة ، متجاهلين أن من اللذات ما قد يجلب لصاحبه ضرراً ، وأن من الآلام ما قد يحقق نفعاً ، وأنهم وحدوا بين المنفعة والسعادة متجاهلين أن التسليم بهذا التوحيد ينتهى بإدخال فلاسفة — من أمثال أفلاطون وأرسطو — فى زمرة اللذيين والنفعيين ، مع أنهم من أشد الأخلاقين مقبلاً للنفعية واستخفافاً باللذة غايةً لسلك الإرادى ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها — وللتوحيد بين اللذة والسعادة قصةٌ وردت أنها وما متناثرة فى

ثانياً فصول هذا الكتاب ، يعيننا الآن منها أن السعادة عند سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القورينائية والأبيقورية على الترتيب — انظر ص ٤١ — ٤٢ — فأختلط مدلولاهما المتغلين حتى توحدتا وكان بينهما من قبل تفاوت ملحوظ وتباين لا يخفى ، واتصلت هذه اللذة الفردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ، بالأناية السافرة في مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة للمجموع عند رواد النفعية التقليدية ممن جرى على أقدامهم لفظ السعادة مرادفاً للمدلول اللذة ، وفي غمرة هذا الخلط غفل الكثيرون من قدماء ومحدثين عما فطن إليه أرسطو من فروق جوهرية تميز بين مدلول الحدين ، وفي ضوء مذهب السعادة عند أرسطو نقف قليلاً لنميز بين اللذة والسعادة ، فنكشف بهذا عن خطأ البهعيين في التوحيد بينهما :

إن اللذة مجرد وجدان سار يقترن بإشباع الرغبات الشخصية ، أما السعادة فهي هذا الوجدان حين ينشأ عن تحقق الذات موحدة في كل بصرف النظر عن المنافع الشخصية والرغبات الذاتية ، بل برغم الألم الذي قد ينشأ عن الامتناع عن إشباعها ، أو الفشل في إرضائها ! قد تقتضى الأخلاقية التوضيحية بالذات والمنافع حتى لينشأ عنها ألم نبيل لا يتناقى مع قيام السعادة !

إن السعادة ليست إلقاء تاماً للألم ، بل هي كمال يتحقق خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان في مذهب السعادة يخضع لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فتنشأ الحاجة إلى التضحية باللذة ، أو الضرورة التي تقتضى معاناة الألم ، وعنصر الألم في التضحية لا يقلل قط من السعادة التي تقترن بها .

إن الأفعال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها تحقق لذة ، بل إنها تقترن باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة يخالف مذهب اللذة في أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما يندمج عنها من متع ولذات ومنافع ، بل يوصى باتّباعها لأن هذا هو الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فيما صرح سقراط ومن ذهب مذهبه ، كان طبيعياً — بمد هذا الذي فطن إليه أرسطو منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً من الزمان — أن نرى بين المحدثين من فلاسفة الأخلاق من أدرك خطأ النفعيين في توحيدهم بين اللذة والسعادة ، فميز بين مدلول اللذتين على نحو ما عرفنا عند الحديث على الحدسيين من أمثال « كبرلند » و « هاتشيسون » و « بطر » ، وإن اختلف مفهومها في مذاهبهم عنه في مذهب السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

ويبدو مذهب السعادة الأصيل (القديم) على تضاد مع مذهب اللذة واتفاق مع مذاهب العقليين في الكثير من الحالات ،

يبدو هذا في أن الإلزام الخلقى الحقيقى لا مكان له في مذاهب
النفيعين ، مع أن مكانه ملحوظ عند أتباع مذهب السعادة
والحدسيين والعقليين على السواء ، فهو لاء على اتفاق في مطالبة
التاجر بالتزام الأمانة لذاتها ، وسيان بعد هذا أن تؤدى أمانته
إلى ربح أو خسارة ! إنهم يجرمون عليه أن يتخذ أحداً من
الناس « أداة » لتنمية ثروته أو تحقيق رغباته أو تعظيم نفسه ،
ومثل هذا ينسحب على غير التاجر من البشر .

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الحدسيين
والعقليين — قيام اللذة مقترنة في الذهن بعمل الخير ، إنها علامة
الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق
إلا متى طابق الواجب واقترن باللذة ، ولكنهم شاركوا الحدسيين
والعقليين في رفض اللذة غايةً عليا للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسمى
للأحكام الخلقية ، وفي القول بأن القانون الخلقى عامٌ مطلقٌ
وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والنفيعيون^(١) ، إنه أصلاً
يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التي فرضها العرف
أو الدين أو نحوه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار
الأخلاقية في مذهب السعادة — وعند الحدسيين والعقليين —
موضوعي ثابت وليس ذاتياً نسبياً متغيراً — كما صورته جهمرة

. Cf. Sen, *ibid.* p. 115 (١)

التجريبيين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو وضعيين .
وبلاحظ أن مذهب السعادة يتفق — فيما يلاحظ فقت
Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب
الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن غلب على هذا المذهب
الاهتمام بتكامل النفس أخلاقيا كأداة لتحقيق الخير في حياة
البشر (١) .

نرى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلي Eudaemonism
لا يفتق بالذة غاية للسلوك الإرادى ، أو معيارا للأحكام
الأخلاقية ، وينشد السعادة التي لا تقوم على إشباع الذات
الفردية وتحقيق المنافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردى
والجماعى — بكمال الحياة الإنسانية غايةً فصوى للسلوك الإرادى ،
وفي ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفعية .

(و) مظاهر السعادة في مذاهب الأوفورفيين :

عرفنا أن السعادة قد اتخذت عند القائلين بها صوراً شتى ،
فكانت عند أرسطو ومن ذهب مذهبه هي الخير الأقصى ، وهو

(١) فإذا سلمنا بالتوحيد بين السعادة والكمال كان « لينتز »
ومدرسته من أتباع مذهب السعادة ، وإن اختلف المذهبان في أن مذهب
السعادة — عند القدماء — ينشد سعادة الفرد ، ومذهب الكمال
— عند المحدثين — يتنس سعادة المجموع .

الذى يحمل قيمته في باطنه ويُختار لذاته ولا يكون قط وسيلةً إلى غايةٍ أبعد منه ، ويمثل في الحكمة باعتبارها فضيلة العقل النظرى الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

وكانت السعادة عند أتباع مذهب اللذة الأنانى — قداماء ومحدثين — مجرد لذة فردية يلتمسها صاحبها باعتبارها الشيء الوحيد الذى يُعتبر خيراً في ذاته ، كما كانت عند أصحاب مذهب المنفعة العامة من المحدثين أعظم مقدار من اللذة يصيب أكبر عدد من الناس — ومنهم صاحب الفعل نفسه ، ومن هنا كانت الأنانية في هذا المذهب أساس العمل لصالح المجموع .

أما الحدسيون^(١) من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثار ، وردوا السعادة إلى طاعة الضمير الذى اختلفوا في أسمائه واتفقوا في مدلولها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، وإذا كان بطار قد ردّ إلى هذا الضمير السلطة العليا على

(١) تارن في اللوازنة بين الحدسيين والتجريبيين (الثانيين) من الأخلاقيين : توفيق الطويل في كتابه « أسس الفلسفة » ١٩٥٢ ب ٤ ف ٣ ولا سيما ص ٢٢٩ وما بعدها . وقد كتب G. E. M. Joad للتوفى هذا العام (١٩٥٣) في اللوازنة بين المذهب الحدسى والتقى عدة فصول في كتابه :

• Guide to the philos. of Morals & Politics (طبعة ١٩٤٨) .

الجانب الحاس في الطبيعة البشرية ، فإن شاقسبرى قد جعل السلوك الخلقى وليد انسجام تام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره الإيثارى نحو الجماعة ، وإن لم يتناف هذا مع رد السعادة إلى طاعة الضمير الذى سماه بالحاسة الخلقية .

أما العقليون من المحدثين فقد رفضوا مفهوم السعادة عند جميع المذيبين والنفيعيين والقائلين بمذهب السعادة الأصيل ، رفضوا أن تكون الذة أو المنفعة أو السادة فى أية صورة من صورها باعتباراً على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى ، واعتبروا الواجب أسراً مطلقاً يتنافى مع نزواتنا الطبيعية وميولنا الفطرية ، وأقاموا الأخلاقية على قهر النفس ووأد مطالبها وقمع رغباتها ، وبهذا باعدوا بين القانون الخلقى والتجربة مصدرأله ، فبرروا بهذا اعتبار هذا القانون صادقاً صادقاً مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان .

وقد يوحى هذا — وما أسلفناه عن المذهب العقلى — بأن العقليين — دون سائر الأخلاقيين — قد استبعدوا السعادة من مذهبهم الأخلقى ، وهذا غير صحيح ، فلتقف قليلاً لتفسير هذا الموقف عند « كانت » باعتباره إمام العقليين المتزمين :

إن « كانت » لم يستبعد السعادة من حسابه ، إنه لا يضع السعادة غايةً مباشرة للأفعال الناضلة : كما فعل اللذيون والنفسيون وأتباع السعادة جميعاً ، ولسكنه يراها مضمئنة لا محالة فى أى

مذهب أخلاقي عن الخير الإنساني الأقصى — شأنها في ذلك شأن
الفضيلة وإن كانت السعادة في مرتبة أدنى — بل يصرح « كانت »
بأننا إذا لم نجد من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن السعادة والفضيلة
تقومان في نهاية الأمر متحدتين متصلتين ، انهدم الأساس
الذي تقوم عليه الأخلاقية ، أي أن المدف الأقصى الذي ينشد
الإنسان الفاضل تحقيقه هو العمل بمقتضى قانون العقل ، وهو
قانون الاتساق الصوري عند « كانت » فمن واجبه ألا ينشد
الفضيلة من أجل السعادة ، بل عليه أن يطلب الفضيلة من أجل
الواجب ، ومع أن « كانت » يعتقد أن الرجل الفاضل وإن كان
لا يقصد مباشرة إلى تحقيق السعادة ، إلا أن الخير الكامل هو
الذي يتضمن السعادة والفضيلة معا ، فإذا لم ينته الأمر بتوحيدهما
في سمط واحد ، انهارت الأخلاقية كما أشرنا منذ حين ، من هنا
كان من الخطأ أن يقال إن نزعة العقلية الصارمة في الأخلاق
تعارض مع سعادة الإنسان ، بل من اللئيم أن يقال إن ثمة
مدرسة من مدارس الأخلاقيين قد ذهبت إلى مثل هذا الرأي ،
وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه — كما عرفنا — مقابلا لمبدأ
التعشف والزهد والحرمان ، فإن هذا المبدأ لا يقال على مذهب
« كانت » وإن جاز إطلاقه على نزعة المتطرفين من الكلبيين .

(١) بل إن بنتام نفسه لا يشير في هذا الصدد إلا إلى طائفة الجانسنست وبعض رجال السلاهوت، والمعروف أن الرواقية أنفسهم — وقد سائر « كانت » نزعهم — لا يعتبرون التضيحة بالسعادة خيرا في ذاتها، بل إن الرواقية والأبيقورية — فيما لاحظ « كانت » نفسه — قد كانا على اتفاق في التوحيد بين التفضيلة والسعادة، والاختلاف بين الفريقين يقوم في أن الأبيقورية قد اعتبروا التماس السعادة فضيلة، بينما ذهب الرواقية على عكس هذا إلى أن التماس التفضيلة سعادة^(٢).

من هذه الإشارات الخاطفة نرى أن مذاهب الأخلاقيين على اختلاف صورها وتباين نزعاتها لم تخلُ من فكرة السعادة التي تمثلت في صور شتى بدت صريحة أو مستترة^(٣)، فأى هذه الاتجاهات أدنى إلى الصواب . . ؟

(١) أتباع جانسن + ١٦٣٨ C. Jansen وقد أدانت الكنيسة هذا للذهب الديني .

(٢) عرض Mackenzie مذهب « كانت » في الناية الأخلاقية في فصل « المستوى كسعادة » ص ١٨٩ وما بعدها من الطبعة السادسة، ولكن هذا الجزء يبدو في الطبعة الثالثة ملغيا بالفصل السابق (المستوى باعتباره قانونا) ص ٢٠٣ وما بعدها وفيها إضافات حذفت في الطبعة السادسة وقد رجنا إلى الطبعة الأخيرة في إشاراتنا لهذا المؤلف إلا في بضع هوامش حرصنا فيها على أن تنس على الطبعة الثالثة .

(٣) وقد انتهى التصوف الإسلامي إلى نظرية في السعادة التي تتحقق =

(ز) رأينا في سطر السعادة من الأضيقية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأه التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أئمن ما في دنيا الإنسان حياته ، وأئمن ما في حياته سعاده ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على أكل صورها بوضع سعادتنا غاية « مباشرة » لسوكتنا ! إن السعادة التي تقوم في الحكمة قد تلامم المشتغلين بالنظر العقلي ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير في نفوسهم أدنى غيطة ! ومع هذا فما نظن أن المشتغلين بالحكمة يضعون السعادة غاية مباشرة لتأملاتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عَرَضاً أثناء اشتغالهم بالنظر العقلي ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غاية مباشرة كان في رأينا من بين العوامل التي جَرت جميع اللذين والنفيعين إلى تصورهما مجرد لذة خالصة

== بالفناء في الله ، كما يبدو في مذاهب الانعاديين والحلوليين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية في السعادة التي تتحقق بالانصال بالله عن طريق التأمل العقلي بوجه خاص ، ولكنها سنقتل هاتين النظريتين لأن طابهما الصوفي وللتاثيريق كاد يطمس طابهما الأخلاق .

فردية حيناً وعامة حيناً آخر ، ولكنها في كل حالاتها تقوم على الأناية السافرة ، وقد ناقشنا هذا التصور في مناسبات مختلفة فيما سلف من فصول هذا الكتاب — انظر مثلاً ص ٤٩ و ٥٧ و ٧٠ — ٧٢ و ١٢٢ وما بعدها و ١٨١ وما بعدها ... الخ .

ومع هذا فإن تصور السعادة عند الحدسيين والعقليين — وهم الذين رفضوا أناية اللذين والنفسيين — لا يخلو من مأخذ :

حقيقة إن السعادة في تصور الحدسيين أسمى منها في تصور النفسيين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم في مجرد اللذة ، وأساسها تصور الطبيعة البشرية مؤلفة من جانب مثلى ، وجانب علوي أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن في تصورم للأخلاقية غموضاً ولبساً ، إن قولهم إن الخيرية قائمة في طبيعة الأفعال الخيرة ، وأنها تدرك بحس فطري يقيني مباشر ، لا يحل إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بغير نظر في الطبيعة البشرية في نزوعها إلى الكمال ، ولا تستقيم بغير غاية يضعها العقل هدفاً للسلوك الإرادي ، وتفكير يبرر الأخلاقية ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذي ردوا السعادة إلى طاعته ، قد أرادوا به الضمير العام وليس ضمير فرد بعينه ، إلا أن التجربة تشهد بأن أحكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد في كل زمان ومكان !

وحسبنا إبانةً عن سطحية الحدسيين أن نشير إلى أن المطرفين منهم — تمشيكا مع أساس النزعة الحدسية التي ترى أن إدراك الخيرية والشرية فطريٌّ في الناس جميعا — قد صرحوا بأن دراسة المبادئ الخلقية دراسة نظرية لا يمكن أن تؤدي بأصحابها إلى الكشف عن خير أو حق لم يكن معروفاً من قبل ، ومن ثم اعتبروا الدراسات العلمية في الأخلاق ومبادئها مجرد نرف عقلي ... ! Intellectual luxury^(١) .

وإلحاحنا في تعقل الخيرية وتفسيرها نظريا لا يعنى أننا نُفكر — جملةً وتفصيلا — تصور العقليين المترجمين للأخلاقية عامةً والسعادة بوجه خاص ، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى المبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى المسلمات الرياضية ، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذهبهم تكاد تنحفي في غمرة الحديث عن الواجب الذي يرتد إلى العقل المجرد من كل مادة ، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفةٍ بالغا ما بلغ نبلها وسموها ، وبهذا تتكشف

(١) وإن ذهب جمهور الحدسيين المعتدلين إلى أن الضمير يمكن — إلى حد ما — أن يعلم ، وأن المبادئ الخلقية قد يصطدم بعضها مع بعض ، ومن ثم تنس الحاجة إلى « التفكير » لمعالجة هذا النزاع ، ومن هنا عرفوا « الإنشاء » casuistry في الأخلاق .

صوريته الصارخة وسليته السافرة وتزمته الملحوظ ؛ قد يُرشد الإنسان إلى ما ينبغي أن يتمتع عن فعله ، ولكنه لا يهديه إلى ما ينبغي إنيانه من أفعال ، ويرفض العاطفة في كل صورها مصدراً للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً الخ وهذا تزمت لا يسفه منطق ولا تشهد به تجربة ... إلى آخر ما أهان عنه النقاد من قبل^(١) من هنا كان طبيعياً أن تمتحن السعادة في مذاهب العقليين باعتبارها على الفعل الإرادي أو غاية السلوك الإنساني .

والرأى عندنا أن مذهب السعادة كان — منذ نحو ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان — أعمق في تصور الأخلاقية وفهم مقوماتها من مذاهب المحدثين — نفعيين كانوا أو حدسيين وعقليين . إن الطبيعة البشرية تكاد تكون في نظر اللذيين والنفعيين حساسيةً صرفاً ، وفي نظر العقليين عقلاً محضاً ، أما مذهب السعادة فإنه يرى الطبيعة البشرية عقلاً وحساسيةً ، وفي انسجامهما — وليس في إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقل أتباع السعادة عن الحدسيين والعقليين إلحاحاً في المطالبة بإعلاء نداء الضمير أو صوت العقل حتى يقوى على ضبط جميع النزعات الجامحة

(١) من أظهر هؤلاء Dewey في « خلاصة علم الأخلاق » و Bradley في « دراسات أخلاقية » و Muirhead في « أصول علم الأخلاق » و Adamson في فلسفة « كانت » و Makenzie في مجله في « الأخلاق » وغيرهم كثيرون .

والميول الشاردة والعواطف النابية ، وسائر ما يتفانى مع سمو النفس ونبلها ، إن الطبيعة البشرية لاتستقيم بغير الحساسية ، ولكن هذه الحساسية تقوم في مكان أدنى من مكان العقل الذي يكشف عن القانون الخلقى ، إن المطالبة بإعدامها ووأد نزعاتها ضلال مبین ، إذن فلتتَبَقَ حياةٌ تزاوُل نشاطها في ظل طاعتها لأوامر العقل ، من هنا جاءت قوة المبدأ الذي يقره مذهب السعادة : مُتَّ لِكِي تعيش ! يجب أن ترتفع إلى المُثَل العُلَيا على سُلَّم صِيفَتِ درجاته من أهوائك ونزواتك ، ولتَقَدِّمَ لذاتك ومهَمَّك قرباناً على مذبح سعادتك ، إن الحياة صراع بين الخير والشر ، فهدِّ طَريقَكَ إلى السعادة بمعاوِل التضحية وإنكار الذات ، ولكن هذه التضحية في كل حالاتها « وسيلة » لا ترتقى قط إلى مرتبة « الغاية » ، إنها تُبَشِّرُ « بتحقيق الذات » الذي فيه تقوم السعادة الحقة ، وشتان بين هذا وبين القول بانكار الذات ووأد رغباتها وقع مطالبها غايةً للحياة الأخلاقية .

من هنا نرى أن فكرة القانون الخلقى أعمق في مذهب السعادة منها في مذاهب العقليين جميعاً ، إنه ينظر إلى هذا القانون من حيث علاقته بوجودنا الإنساني كله ، ولا يرى في الحساسية شراً يجب استئصاله ، بل يراها منجلى الجسم ومظهر نشاطه ، من هنا أوجب الإبقاء عليها وأبطل العمل على إمانتها وقبيل نزعاتها

مع إخضاعها لأوامر العقل ، وشتان بين هذا وبين استئصال هذه الحساسية وقمع رغباتها في مذاهب المتزمتين من العقليين ، والمتعسفين من الصوفية ، والمتطرفين من الدينيين^(١) ، ليس بين دوافعنا الطبيعية - في مذهب السعادة الأصيل - ما يستحق أن يُباد ، إن لكل منها مكانه في نظام الحياة الخلقية وتديريها ، من هنا لا تكون اللذة في ذاتها موضع احتقار ، إنها خيرٌ متى اقترنت بالرغبات التي يبيح العقل إشباعها ، ومن ثم تدوب في اللذات موحدة في كَلِّ هو السعادة .

من هنا أبحنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة - منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً - يبدو لنا أدنى إلى الصواب من تصور المحدثين لها ! إياه لم يتصور السعادة لذة خالصة ولا نوبة على اللذة واحتقاراً للحساسية - وهي جزء من طبيعة الإنسان ، ولكنّه يهاجم اللذة حين تُطلب لذاتها - كما كان ينشدها الزعميون - لأن اللذة عنده غاية اليها تم ، ومع هذا فهي في الأصل مجرد ميل ، والميل لا تكون خيراً ولا شراً في ذاتها ، إنها تتبع الأفعال الإنسانية التي يمكن أن توصف بأنها خير أو شر ، وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح شراً حين تقترن بأفعال تدنا في مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

(١) تارن توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها .

في رأى أرسطو حدٌ تقف عنده ولا تتجاوزه بطبيعتها ، والعقل هو المرشد الأمين الذى يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفي هذا تفرق الفضيلة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بارادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيلة في أكل صورها ، والسعادة ليست إلا اسما جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأقصى^(١) .

بمثل هذا تفادى أرسطو كثيراً من أخطاء المحدثين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو عقليين ، ومع هذا نرى أن أكبر مأخذ — التى شابه فيها النفعيين — أنه جعل السعادة غايةً تُختار لذاتها ، ولا تكون قط وسيلة إلى غاية أبعدها ، إن السعادة — بمعناها الأخلاقى عندنا — نتيجةٌ عرضيةٌ تصاحب حياة الإنسان أو أفعاله التى تجرى وفق غايةٍ يضعها عقلٌ ذرّك ، وتنتجه إلى تحقيقها إرادة حرة ، ومع اعترافنا بأن حياة الإنسان لا تستقيم على أكل وجوهها بغير السعادة ، فإن هذه السعادة نتيجةٌ وليست غايةً عليا تُطلب لذاتها ، وكَم من أفعال لها جلالها الأخلاقى لا يأتينا أصحابها رغبةً في تحقيق السعادة لأنفسهم أو لغيرهم من الناس ، يبدو هذا في عمل المربية التى تخلص في تنشئة أطفالها على أحسن وجه ، والشهيد الذى يبس

Cf. Nicomachean Ethics of Aristotle (Peters' Trans.) (١)

في الكتاب الثانى في الفصلين الثمانى والسادس خاصة ، واقرأ فيما يتصل بالسعادة الكتابين الأول والعاشر .

حياته قربانا على مذبج فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها ،
والفيلسوف الذى يتفانى فى بحثه عن الحقيقة لذاتها ، وبصرف
النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التى
يحتمل أن تقترن بهذه الأفعال الجليلة تبيء عرضاً ولا تكون فى
الأغلب والأعم غايةً يتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة
كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيق من أن تكون مذهباً
يستوعب جميع الأفعال التى تقتضيها مبادئ الأخلاق ، ومن
الضلال أن يُعتبر طلبُ السعادة واجباً أخلاقياً ، فإن غاية الإنسان
تسمو حين تتمثل فى أداء واجب تفرضه عليه إنسانيته ، لا بمعنى
أن يكون هذا الواجب أمراً مطلقاً لا يصدر عن وجدان ...
إلى آخر ما ذهب إليه المتزمتون من العقليين ، بل الواجب الذى
يتفانى — فى بدء مزاولتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا
الذاتية ، ولكنه يكاد يصبح بالعود والمران طبيعةً ثانية ، وهكذا
ننظر إلى السعادة — مع خطرها فى حياتنا — من خلال
الواجب ، ولا ننظر قط إلى الواجب من خلال السعادة ، بهذا يحقق
الإنسان وجوده الإنسانى الذى يسمو به على سائر الكائنات ،
ويصبح بحق نتاج الخليفة وبطل روايتها ؟